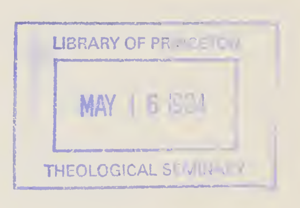
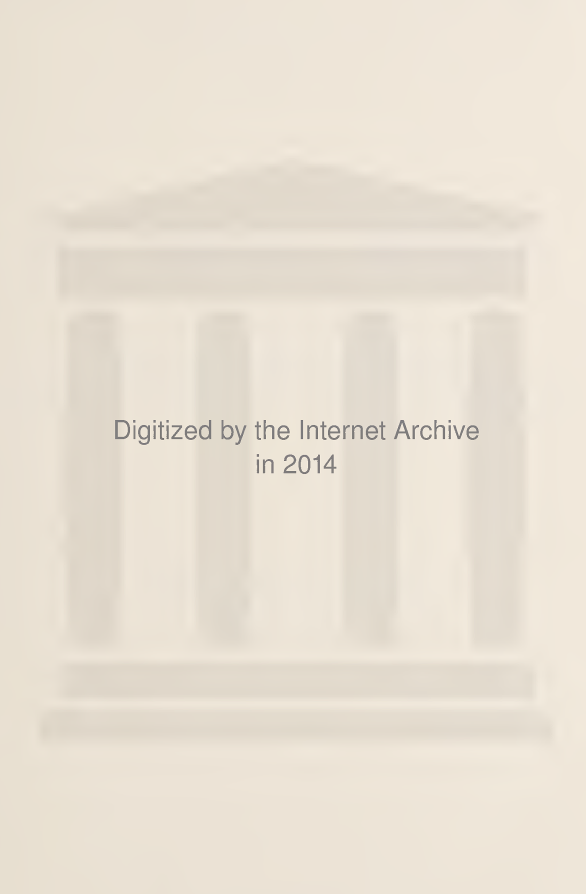

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 16 1984
THEOLOGICAL SEMINARY



FACULTAD DE TEOLOGIA DEL COLEGIO MAXIMO S.I. DE OÑA

ESTUDIOS ONIENSES

SERIE III. VOL. V

EL NUEVO MOISES

DINAMICA CRISTOCENTRICA EN LA TIPOLOGIA DE CIRILO ALEJANDRINO

LUIS M.ª ARMENDARIZ, S.I.

Profesor de la Facultad de Teologia

OÑA (Burgos)

Ediciones FAX — Apartado 8.001 — MADRID

1962

EL NUEVO MOISES

DINAMICA CRISTOCENTRICA EN LA TIPOLOGIA DE CIRILO ALEJANDRINO



FACULTAD DE TEOLOGIA DEL COLEGIO MAXIMO S.I. DE OÑA

ESTUDIOS ONIENSES

SERIE III. VOL. V

EL NUEVO MOISES

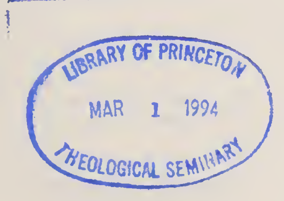
DINAMICA CRISTOCENTRICA EN LA TIPOLOGIA DE CIRILO ALEJANDRINO

POR

LUIS M.ª ARMENDARIZ, S.I.

Profesor de la Facultad de Teologia

OÑA (Burgos)



Ediciones FAX — Apartado 8.001 — MADRID

1962

NIHIL OBSTAT:
DR. VICENTE PROAÑO
Censor

IMPRIMI POTEST:
JAVIER OLAZABAL, S. I.
Praep. Prov. Cast. Occid.

IMPRIMASE:
† LUCIANO, *Arzobispo de Burgos*
Burgos, 14 de marzo de 1962

Depósito Legal BU - 247 - 1962

IMPRENTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA S.I.—OÑA (BURGOS)

INDICE

FUENTES

Cirilo de Alejandría

AUBERT, J., *S.P.N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi opera quae reperiri potuerunt omnia* (PG 68-77) Parisiis 1859.

PUSEY, P. E., *Sancti patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas post Pontanum et Aubertum edidit*, 2 vol., Oxonii, 1868.

— *S. p. n. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in d. Ioannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium Diaconum duo, edidit post Aubertum*, 3 vol., Oxonii,1872.

— *S. p. n. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini epistolae tres oecumenicae, Libri V contra Nestorium, XII capitum explanatio, XII capitum defensio utraque, Scholia de incarnatione Unigeniti* Oxonii, 1875.

— *S. p. n. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini de recta fide ad Imperatorem, De incarnatione Unigeniti dialogus, De recta fide ad Principissas, De recta fide ad Augustas, Quod unus Christus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem*, Oxonii, 1877.

SCHWARTZ, E., *Acta conciliorum oecumenicorum. Concilium universale Ephesinum*, Tomus I: *Acta graeca, partes 1 8, iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edidit*, Berlin y Leipzig, 1927-1930.

Filón de Alejandría

COHN, L., - WENDLAND, P., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, editio maior, 7 vol. Berlin 1896-1930.

Gregorio de Nisa

MIGNE, J. P., *S. P. N. Gregorii episcopi Nysseni opera quae reperiri potuerunt omnia* (PG 44-46), Parisiis 1858 (ed. MORELI, 1638).

DANIÉLOU, J., *Grégoire de Nysse, Vie de Moïse* (Sour Chrét. 1 bis) Paris 1955.

Orígenes

DELARUE, C. V., *Origenis Opera omnia*, (PG 11-17) Parisiis 1857 63.

BAEHRENS, W. A., *Homilien zu Hexateuch in Rufins Übersetzung*, vol. 6 y 7 de *Origenes Werke* (GCS 29-30), Leipzig 1920-21.

FORTIER, P., - DE LUBAC, H., *Origène, Homélies sur l'Exode.* (Sour. Chrét. 16) Paris 1947.

MÉHAT, A., *Origène, Homélies sur les Nombres* (Sour. Chrét. 29) Paris 1951.

BIBLIOGRAFIA

Abel, F. M. *Parallélisme exégétique entre S. Jerome et S. Cyrille d'Alexandrie:* Vivre et penser, 1 serie 1941 p. 94-119, 212-230.

Amann, E., Artículo *«Type»:* Dictionnaire de théologie catholique 15, c. 1935-1945.

Altaner, B., Patrologie[6], Freiburg i. B. 1960 p. 253-7 (bibliografía).

Bardenhewer, O., *Geschichte der altchristlichen Literatur IV*, Freiburg i. B. 1923.

Bardy, G., *Aux origines de l'école d'Alexandrie:* Recherches de science religieuse 27 (1937) 65-90.

— Artículo *«Philon»:* Dictionnaire de théologie catholique 12, c. 1444 ss.

— *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie:* Vivre et penser, 2 serie 1942 p. 80-109.

— Artículo *Interpretation.* II *«Exégèse patristique»:* Dictionnaire de la Bible. Supplément c. 569-591.

— Colaboración en *Histoire de l'Eglise* dirigida por A. Fliche y V. Martin IV Paris 1945.

Benoit, A., *L'actualité des Pères de l'Eglise*: Cahiers Théologiques 47, Neuchâtel 1961.

Bentzen, A., *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zürich 1948.

Bigg, Ch., *The Christian Platonists of Alexandria*[2], Oxford 1913.

Blaeser, P., artículo *Antinomismus:* Lexikon für Theologie und Kirche[2] I 1957, c. 643ss. (bibliografía).

— *Glaube und Sittlichkeit bei Paulus:* Vom Wort des Lebens: Festschrift M. Meinertz, Münster 1951 p. 114-121.

Bloch R., *Moïse dans la tradition rabbinique:* en *Moïse, l'homme de l'alliance*: Cahiers Sionniens n. 2-4 (1954) 93-167.

Bonsirven, J., *Judaïsme palestinien*, Paris 1934-5.

Bonnard, P., *La signification du désert selon le N.T.:* Hommage a Karl Barth, Zürich, 1956 p. 9ss.

Bouyer, L., *La Bible et l'Evangile*, Paris 1953.

Liturgie et exégèse spirituelle: La Maison — Dieu, 7 (1946) 27-50.

— *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960.

Braun, H., *Das Alte Testament im Neuen Testament:* Zeitschrift für Theologie und Kirche 59 (1962) 16-31.

Brown, R. E., *The History and Development of the Theory of a sensus plenior* (bibliografía): The Catholic Biblical Quarterly 15 (1953) 141-162.

— *The sensus plenior of Sacred Scripture,* Maryland 1955.

Burghardt, W., *The image of God in Man according to Cyril of Alexandria,* Woodstock 1957.

Buri, F., *Neuere Literatur zum Problem der Hermeneutik:* Schweizer Theologische Umschau 24 (1954) 66-72.

Cadiou, R , *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école de Alexandrie au début du III siècle,* Paris 1935.

Cerfaux, L., *Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique:* Analecta Lovaniensia biblica et orientalia, ser. 2, fac. 16, Louvain (1950) 33-44.

Coppens, J., *Les harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Ecritures et sur l'unité de la Revelation* (Cahiers de la Nouvelle Revue Theologique 6), Tournai 1949.

— *Le probleme d'un sens plénier:* Analecta Lovaniensia biblica et orientalia ser. 2, fasc. 16 (1950) 11-19.

— *Pour una meilleure intelligence des saintes Ecritures. Un nouvel essai d'herméneutique biblique:* Ephemerides theologicae Lovanienses 27 (1951) 500-507.

— *Nouvelles réflexions sur les diverses sens des saintes Ecritures:* Nouvelle revue théologique 74 (1952) 3-20.

— *Bibliographie:* Analecta Lovaniensia biblica et orientalia ser. 2, fasc. 16 (1950) 79-90.

Courtade, G , *Le sens de l'histoire dans l'Ecriture et la classification usuel des sens scripturaires:* Recherches de science religieuse 36 (1949) 136-141.

— *Les Ecritures ont-elles un sens plenier?* Recherches de science religieuse 37 (1950) 481-499.

Charlier, C., *La lecture chrétienne de la Bible,* Marédsous 1950.

Dabeck, P., *Siehe, es erschienen Moses und Elias:* Biblica 23 (1942) 175-189

Daniélou, J., *L'unité des deux Testamens dans l'oeuvre d'Origène:* Revue des sciences religieuses 33 (1946) 402-430.

— *Les diverses sens l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive:* Ephemerides theologicae Lovanienses 24 (1948) 119-126.

— *La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne:* Eranos Jahrbuch 23 (1954) 389-418.

— *Bible et Liturgie,* Paris 1951.

DANIÉLOU, J., *Sacramentum futuri*, Paris 1950.
— *Le mystère de salut des nations*, Paris 1946.
— *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.
— *Théologie du Judeo-Christianisme*, Tournai 1958.
— *Christianisme et Histoire:* Etudes 254-255 (1947) 166-184.
— *Grégoire de Nisse. Vie de Moïse:* Sources chrétiennes 1 bis. Paris 1955.

DEL PÁRAMO, S., *El problema del sentido literal pleno èn la Sagrada Escritura*, Comillas 1954.
— *El «misterio» y el sentido literal pleno:* XV Semana Bíblica Española (Madrid 1955) 247-266.

DELPORTE, L., *Les principes de la typologie biblique:* Ephemerides teologicae lovanienses 3 (1926) 310-327.

DE LUBAC, H., *Origène. Homelies sur l'Exode.* Traduction de P. FORTIER, Introduction et notes de...: Sources chrétiennes 16, Paris 1959.
— *Sur un vieux distique. La doctrine du «quadruple sens»:* Melanges ofertes au R. P. FERDINAND CAVALLERA, Toulouse 1948 p. 347-366.
— *Israel et la foi chrétienne*, Fribourg 1942.
— *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris 1950.
— *«Typologie et Allégorisme»*, Recherches de science religieuse 34 (1947) 180-226.
— *Exégèse medieval. Les quatre sens de l'Ecriture*, Paris 1959.

DÉMANN, P., *Lecture chrétienne de l'A. T.:* Cahiers Sioniens 7 (1953) 223-239.

DESCHAMPS, A., *Moïse dans les Evangiles: Cahiers Sionniens* 1954 n. 2-4 p. 171-189.

DIEPEN, J. M., *Aux origines de l'anthropologie de S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1957.

DREXL, F., *Literatur zu Kyrillos von Alexandria*: Jahresbericht über die Fortschritte der klas. Altertumswissenschaft, 180 p. 192-6.

DUBARLE, A. M., *Le sens spirituel de l'Ecriture:* Revue des sciences philosophiques et theologiques 31 (1947) 41-72.
— *Les conditions de salut avant la venue du Sauveur chez saint Cyrille d'Alexandrie:* Revue des sciences philosophiques et théologiques 32 (1948) p. 359-362.

DUCHESNE, L., *Histoire ancienne de l'Eglise* III Paris 1910.

DU MANOIR, H., *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne:* Recherches de science religieuse 25 (1935) 441-461 y 531-568.
— *Dogme et Spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944.

Eichrodt, W., *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?:* Theologische Literaturzeitung 81 (1956) 641-654.

Fernández, A., *Sentido plenior, literal, típico:* Biblica 34 (1953) 299-326.

Foulkes, F., *The Acts of God; a Study of the Basis of Typology in Old Testament*, London 1958.

Fraigneau, J. *L'efficacité de l'humanité du Christ selon saint Cyrille d'Alexandrie:* Revue Thomiste 55 (1955) 615-628.

Foot-Moore, G., *Judaism in the first centuries of the Christian era. The age of the Tannaim*, Cambridge 1950.

Galtier, P., *L'habitation en nous de trois persones divines. Le fait. Le mode*, Paris 1928.

— *S. Cyrille et Apolinaire:* Gregorianum 37 (1956) 584-609.

— *De incarnatione et redemptione*, Paris 1926.

Goodenough, R., *By Ligth Light. The mystic Gospel of hellenistic Judaism*, Yale 1935. (Cfr. cap. VIII The mystic Moses).

Goppelt, L., *Typos. Die typologische Deutung des alten Testamentes im Neuen*, Gütersloh 1939.

Gressmann, H., *Moses und seine Zeit, Ein Kommentar zu deu Moses-Sagen*, Göttingen 1913.

Gribomont, J., *Le lien des deux Testaments selon la théologie de S. Thomas. Notes sur le sens spirituel et implicite de s. Ecritures:* Ephemerides theologicae Lovanienses 22 (1946) 70-89.

Grillmeier, A., und Bacht, H., *Das Konzil von Chalkedon* I-III, Würzburg 1951-54.

Groot, J. F., *De leer van den heiligen Cyrillus von Alexandrie over de heiligmakende genade*: Theolog. Studien 31 (1913) 343-358.

Guillet, J., *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioque. Conflit ou malentendu?* Recherches de science religieuse 34 (1947) 257-302.

Haering, B., *Das Gesetz Christi*, Freiburg i. B. 1956 (cfr. sobre todo p. 141-151, 247-288, bibl.) trad. españ. Herder 1961 (cfr. p. 144-155, 261-305).

Harnack, A., *Dogmengeschichte*[3], Freiburg i. B. 1898.

Hebensperger, J. N., *Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien. Eine analyse ihres philosophischen Ertrags*, Ausburg 1927.

Heinisch, P., *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*: Alttestamentliche Abhandlungen I, 1-2, Münster 1908.

— *Christus, der Erlöser im Alten Testament*, Graz 1955.

Ibáñez Arana, A., *La verdadera exegesis espiritual:* Lumen 1 (Vitoria 1952) 288-306.

— *La moderna exegesis espiritual:* Ibid. 193-212.

Jaeger, W., *Two rediscovered works of ancient christian literature. Gregor of Nissa and Macarius*, Leiden 1954.

Janssens, L., *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*: Ephemerides theologicae Lovanienses 15 (1938) 233-278.

Jeremias, J., *Der Ursprung der Typologie Adam-Christus:* Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel) I p. 142-143.

— «*Moses*» ibid. IV p. 852-878.

Jouassard, G., *Les Pères devant la Bible, leurs perspectives particulières* (Bibliothèque de la Faculté catholique de Lyon vol. 2) Lyon 1948 p. 25-53.

— *Cyril v. Alexandrien:* Reallexikon für Antique und Christentum III 1956 c. 499-516.

— *Une intuition fondamentale de saint Cyrille d'Alexandrie dans les premières années de son épiscopat:* Revue des Études Byzantines 11 (1953) 175-186.

— *Un problème d'anthropologie et de christologie chez S. Cyrille d'Alexandrie:* Recherches de science religieuse 43 (1955) 361-378.

Judant, D., *Les deux Israëls. Essai sur le mystère du salut d'Israel selon l'économie des deux Testaments*, Paris 1960.

Kerrigan, A., *St. Cyril of Alexandria, interpreter of the old Testament*, Roma 1952.

Kohlhofer, J., *Cyrillus alexandrinus de sanctificatione*, Würzburg 1866.

Krumholtz, R. H., *Instrumentality and the sensus plenior:* The Catholic Biblical Quartely 20 (1958) 200-205.

Lampe, G. W. H.-Woollcombe, K. J., *Essays Typology:* Studies in Biblical Theology 22 (1957).

Leahy, L., *L'inhabitation d'après saint Cyrille d'Alexandrie:* Sciences Ecclésiastiques 11 (1959).

Liébaert, J., *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951.

Lyonnet, S., *Liberté chrétienne et loi nouvelle*, Paris 1953.

Mahé, J., Art. «*Cyrille*»: Dictionnaire de théologie catholique 3 Paris 1911 c. 2476-2527.

— *L'Eucharistie d'après S. Cyrille d'Alexandrie:* Revue d'Histoire ecclesiastique 8 (1907) 677-696.

— *La sanctification d'apres S. Cyrille d'Alexandrie.* Ibid. 30-40; 469-492.

Méhat, A., *Origène. Homélies sur les Nombres.* Introduction et traduction de...: Sources chrétiennes 29 Paris 1951.

Mersch, E., *Filii in Filio:* Nouvelle revue théologique 65 (1938) 551-582ss. 681-702ss. 809-830ss.

— *Le Corps mystique du Christ* I, Louvain 1946 p. 487-524.
— *La Théologie du Corps mystique*, Paris 1946.
MILLER, A., *Zur Typologie des alten Testaments:* Antonianum 25 (1950) 425-434.
MOLLAND, E., *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938.
MUÑOZ IGLESIAS, J., *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario:* Estudios Bíblicos 12 (1953) 159-183.

OHLMEYER, A., *Moses im Glanze des Erlösers*, Freiburg i. B. 1958.

PÉPIN, J., *Le «chalenge» Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiennes:* Recherches de science religieuse 29 (1955) 105-122.

RAHNER, H., *Antenna Crucis. I Odisseus am Mastbaum:* Zeitschrift für katholische Theologie 65 (1941) 123-152.
— *Antenna Crucis. II Das Meer der Welt:* Ibid. 66 (1942) 89-118.
— *Antenna Crucis. III Das Schiff aus Holz:* Ibid. 67 (1943) 1-21.
— *Antenna Crucis. IV Das Kreuz als Mastbaum und Antenne:* Ibid. 75 (1953) 128-173.
— *Antenna Crucis. V Das mystische Tau:* Ibid. 75 (1953) 385-410.
— *Das mysterium des Kreuzes, Griechische Myten in christlicher Deutung.* Zürich 1957.
— *Flumina de ventre Christi:* Biblica 22 (1941) 269-403.
— *Osterliche Frülingslyrik bei Kyrillos von Alexandreia:* Festschrift z. 70 Jub. P. J. A. Jungmann, Freiburg i.B. 1959. 68-75.
RAHNER, K., *Über das Verhältnis von Natur und Gnade:* Schriften zur Theologie I[3], Einsiedeln 1958 p. 323-347.
— *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis:* Ibid II[3] 1959 p. 47-61.
REHRMANN, A., *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, systematisch dargestellt*, Hildesheim 1902.
ROSENMÜLLER, J. G., *Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana*, vol. I-IV, Hildburghusae-Leipzig 1795-1814.

SAGÜÉS, J., *El Espíritu Santo en la santificación del hombre según la doctrina de S. Cirilo de Alejandría:* Estudios Eclesiásticos 21 (1947) 35-86.
SCHEBBEN, M., Artículo *Cyrillus von Alexandrien:* Kirchenlexicon, Freiburg 1884, 1284-1290.
SCHELKLE, H., artículo *Patristische Exegese:* Lexikon für Theologie und Kirche[2] III 1959 c. 1278 ss (bibliografía).

Schilling, O., *Der geistige Sinn der hl. Schrift:* Theologie und Glaube 45 (1954) 241-254.
Schniewind, J., *Die eine Botschaft des Alten und Neuen Testaments:* Nachgelassene Reden und Aufsätze I, (Tübingen 1952) 58-71.
Schoeps, H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums,* Tübingen 1949.
Simon, J., *Histoire de l'école d'Alexandrie,* Paris 1845.
Smend, R., *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth:* Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 3) Tübingen 1959.
Söhngen, G., *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit theologphilos-staatbürgerlich,* Frankfurt a. M. 1957.
Spicq, C., *Bulletin de théologie biblique. B. Nouveau Testament:* Revue de sciences philosophiques et théologiques 32 (1948) 87-93.
Stamm, J. J., *Jesus Christus und das Alte Testament:* Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, München 1960.
Stein, E., *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria:* Beiträge zur F. d. alttestamentliche Wissenschaft 51 Giessen 1929.
Strack u. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* München 1922.
S. Thomas A., *Summa Theologica* I II q. 103-114.
Struckmann, A., *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien,* Paderborn 1910.
Suárez, *De Legibus* IX cap. 11-12.

Temiño Sainz, A., *En torno al problema del «Sensus plenior»:* Estudios bíblicos 14 (1955) 5-47.
— *¿Se demuestra la existencia del «sensus plenior» por las citas que el N. T. hace del Antiguo?* XII Semana Bíblica Española (Madrid 1952) 331-378.
Tschipke, Th., *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit,* Freiburg i. B. 1940.
Turrado, L., *«Docsa» en el Evangelio de S. Juan según S. Cirilo de Alejandría,* Roma, 1939.

Vaccari, A., *Lo studio della Biblia all'età dei Padri e ai nostri giorni:* La civiltà cattolica 92, 4 (1941) 321-334; 93, 1 (1942) 340-353; 93,3 (1942) 331-340; 93,4 (1942) 98-103.
Vermés, G., *Moïse en tournant des deux Testaments*: en *Moïse, l'homme de l'Alliance*: Cahiers Sionniens n. 2-4 1954 p. 63-86.
Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde,* Tübingen 1934.

Weigl, E., *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien,* Mainz 1905. (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte. V).

WEIGL, E., *Die Christologie vom Tode des hl. Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streits* (373-429): Münchener Studien zur historischen Theologie IV Kempten 1925.

WENGER, L., *The Typological Hypotesis:* The Expository Times 58 (1957) 222s.

WIEDER, M. N., *The second Moses:* Journal of Jewisch Studies (1953) 165ss.

WILLIAMS, A. L., *Adversus Judaeos,* Cambridge 1935.

WOOLLCOMBE, K. J., *Le sens de «type» chez les Pères:* La vie spirituelle, supplement n. 16, 15 de Febr. 1951 p. 84-100.

Cfr. el número especial de Cahiers Sionniens dedicado a Moisés, *Moïse, l'homme de l'alliance*, en el que además de los artículos ya citados de R. BLOCH, G. VERMES, se encuentran los siguientes, de interés para nuestro tema:

BOTTB, B., *La vie de Moïse par Philon*, p. 55-62.

CHATILLON, J., *Moïse figure du Christ et modèle de la vie parfaite*, p. 305-315.

DANIÉLOU, J., *Moïse, exemple et figure chez Grégoire de Nysse*, p. 267-282. (Id. en Cahiers Sionniens 8 (1954) 385-400).

DESCAMPS, A., *Moïse dans les Evangiles et la Tradition apostolique*, p. 171-180.

LUNEAU, A., *Moïse et les pères latins*, p. 283-303, (Id. en Cahiers Sionniens 8 (1954) 401-421).

TONNEAU, R. M., *Moïse dans la Tradition syrienne,* p. 245-265. (Id. en Cahiers Sionniens 8 (1954) 363-383.

SIGLAS DE LAS OBRAS MAS CITADAS

EDICIONES

DAN	DANIELOU, J., *Grégoire de Nysse, Vie de Moïse;* Sources chrétiennes I bis, Paris 1955.
COHN	COHN, L.,-WENDLAND, P., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt,* editio maior, 7 vol. Berlin 1896-1930.
GCS	*Die griegischen christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1877ss.
PG	*Patrologiae cursus completus, accurante* J. P. MIGNE, series graeca. Paris 1857-1860.
PUSEY	PUSEY, P. E., *Sancti Patris nostri Cyrilli Alexandrini opera,* 7 vol. Oxonii 1868-1877.

OBRAS.—CIRILO

Ad reginas.	=	De recta fide ad reginas.
Contra Jul.	=	Contra Julianum.
De ador.	=	De adoratione et cultu in spiritu et veritate.
De r. fide.	=	De recta fide ad Theodosium.
Dial.	=	Dialogus de sancta et consubst. Trinitate.
Epist.	=	Epistolae
Gla. Gen. Ex...	=	Glaphyrae in Genesim, Exodum, Leviticum. Numeros, Deuteronomium.
Hom. div.	=	Homiliae diversae.
Hom. Pas.	=	Homiliae Paschales.
In Ep. ad Cor.	=	In Epistolam ad Corinthios
In Ep. ad He.	=	In Epistolam ad Hebraeos.
In Ep. ad Rom.	=	In Epistolam ad Romanos.
In Mat.	=	Commentarium in Evangelium Matthaei.
In Luc.	=	» » » Lucae.
In Jo.	=	» » » Joannis.
Thesaurus.	=	Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate.

ORÍGENES

Hom. Ex.	=	Homiliae in Exodum.
Hom. Nu.	=	Homiliae in Numeros.

INTRODUCCION

La polémica en torno al tema Ley-Evangelio que, fiel a su eterna actualidad, vuelve a encenderse hoy [1], se podría replantear desde una base menos abstracta, más constructiva en la forma del paralelo Moisés-Cristo. Las dos posiciones antagónicas llevadas a este terreno personal y reducidas al límite resumirían respectivamente sus puntos de vista más o menos de la siguiente manera:

> —Dios se ha dignado pactar dos veces con los hombres, la primera con solo un pueblo, la segunda con toda la Humanidad. Si el mediador del primer pacto fué Moisés, el del segundo es Cristo, y una nueva Ley, la de éste, corresponde a la del Sinaí. Cristo será pues el segundo Moisés.
>
> —Cristo nos ha traído la vida del Espíritu por el que somos definitivamente hijos de Dios. Estamos en un orden nuevo por encima del temor y la ley que lo producía. Sólo este pacto quiso

---

[1] S. Agustín, *De spiritu et littera; De correptione et gratia;* S. Tomás, *S. Th.* I II q. 103-114; Suárez, *De Legibus* IX, c. 11-12; J. Didiot, art. *Abrogation des lois:* DTC, I 126-129; ibid. *Abrogation de la Loi Mosaïque*, 129-133; G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium:* Lex. The. Kir.[2] Herder 1960, IV 831-834; G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit theol-phil-staatsbürgerlich*, Frankfurt a. M. 1957; P. Blaser, *Glaube und Sittlichkeit bei Paulus:* Von Wert des Lebens: Fest. M. Meinertz, Münster 1951, p. 114-121; S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi nouvelle*, Paris 1953; V.E. Hasler, *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes*, Zürich 1953; K. Barth, *Evangelium und Gesetz*[2], München 1956. En el homenaje a K. Barth, *Antwort*, Zürich 1956, cfr. entre otros los siguientes artículos: H. Gollwitzer, *Zur Einheit vom Gesetz und Evangelium;* G. Wringen, *Evangelium und Gesetz;* E. Schlink, *Gesetz und Paraklese;* W. Joest, art. *Gesetz und Evangelium (dogmengeschichtlich):* Evang. Kir. Lex.; ibid. H. J. Iwand, *(dogmatisch);* W. Joest, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, Göttingen 1956; E. Schlink, *Gesetz und Evangelium als Kontroverstheologisches Problem:* Kerygma und Dogma 7 (1961) 1-35; H. Schlier, *Über das vollkommene Gesetz der Freiheit* en: Die Zeit der Kirche. Freiburg 1958[2] p. 193-206; E. Przywara, *Alter und neuer Bund*, Viena 1956.

Dios desde siempre. La Ley no hizo sino preparar el terreno y las circunstancias históricas. Por tanto Cristo es el único mediador y no predica otra ley sino la gracia.

Un planteamiento así tiene además la ventaja de ser fuertemente, sorprendentemente bíblico. Aparte de Pablo, que sólo conoce ya una vida en el Espíritu (Rom. 8) que es al mismo tiempo libertad del pecado y de la Ley (Rom. 8, 2) y para quien ésta fue sólo un régimen pedagógico transitorio (Gal. 3, 24) [2], Juan sería el más firme apoyo de esta segunda posición. Desde el prólogo parece complacerse en resaltar el contraste entre Cristo y Moisés, mejor dicho entre sus dones: Cristo no da una Ley sino una gracia y verdad (1, 17); ni un maná que perece, sino el pan del cielo (6, 50); ni un agua que no sacia, sino el agua de la vida (4, 14); ni alza una señal que libra de la muerte corporal, sino su cuerpo que da la vida eterna (3, 15). El es la verdadera tienda (1, 14), la verdadera nube que guía y protege (8, 12), el templo (2, 21) y sobre todo él es el profeta (Deut. 18, 15) semejante a Moisés (Jo. 1, 21; 6, 14; 7, 40; cfr. también Lc. 7, 16 y Mt. 16, 14 etc.).

¿Representarán los sinópticos, y más en particular Mateo, la otra concepción? No son voces aisladas las que pretenden que todo el primer evangelio está presidido por el paralelo Moisés-Cristo. Schöps [3] señala los rasgos que le permiten deducir esa intención general: el sermón del monte correspondería a la promulgación del Sinaí, los diez milagros reunidos artificialmente por Mateo a continuación de aquél a las diez plagas de Egipto, recogiendo la insinuación de Miqueas: como en los días de tu salida de Egipto, os haré ver maravillas (Mt. 7,15); la matanza de los inocentes (2, 16) a la orden del Faraón contra los niños hebreos (Ex. 1,22). La huída a Egipto con la cita de Oseas (Mt. 2,15) volvería a relacionar a Jesús con el pueblo de Israel tanto más cuanto que la orden de volver de allí se le da a José (Mt. 2,20) con iguales palabras que a Moisés (Ex. 4, 19).

Otros autores [4] señalan nuevos paralelos: los cuarenta días de ayuno de ambos mediadores; Sinaí —monte de las bienaventuran-

---

[2] No siendo éste un estudio bíblico, damos sólo indicaciones. Un resumen detallado de textos paulinos sobre la Ley cfr. Kittel IV, 1061-1063. Cfr. también *La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem*, Paris 1956 p. 1500 nota *a*.

[3] H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, p. 87-97.

[4] P. Feine u. J. Behm, *Einleitung in das N. Testament*, Heidelberg 1950, p. 52.

zas— monte de la Transfiguración —monte de las apariciones (Mt. 28, 16). Paul Dabeck [5] ve también en el Cristo de Mateo un nuevo Moisés: los cinco grandes discursos sobre los que está construído serían eco de los cinco libros de Moisés, sobre todo desde que en el primero se marca el contraste con la antigua Ley; a las siete bendiciones y maldiciones de Moisés (Dt. 28) responderían las siete bienaventuranzas y maldiciones de Cristo (Mt. 5 y 23); si el mensaje supremo de Moisés fue la comunicación del nombre divino como Dios de Abraham, Isaac y Jacob (Ex. 2, 15) el evangelio de Mateo culmina en el mandato de bautizar en el nombre también triple del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt. 28, 19) [6]. Mateo preferiría pues la primera de las dos fórmulas propuestas.

Pero el tema es muy denso y el problema más complejo. Los contornos de esos dos planos pierden nitidez y se acercan hasta sobreponerse cuando el mismo Mateo pone en boca de Jesús la frase programática: «No he venido a abolir la ley, sino a cumplirla» (5, 27). Además una de sus reconocidas características es resaltar continuamente el enlace y subordinación del A. Testamento respecto al Nuevo con la fórmula «para que se cumpliese...».

Desde el otro bando Juan en los contrastes citados lejos de destruir o despreciar lo dicho en el A. Testamento, lo mantiene abierto —conservando incluso sus moldes— a una realidad superior. En su Evangelio Cristo vitaliza los símbolos antiguos.

El N. Testamento es por tanto para las dos tendencias más que algo absolutamente nuevo *una realización del Antiguo, y Cristo más el verdadero que un nuevo Moisés.* Con ello nos alejamos por igual de las dos posturas extremas: ni repetición ni diversidad. El asunto no admite soluciones unilaterales como las que se intentaron peligrosamente desde la Reforma (D. 831). Es el Cristianismo con su novedad y su encarnación en todo lo anterior el que se plantea como una difícil unidad que supera los contrastes conservándolos.

Sólo cabe aún preguntarse: ¿Cómo realiza Cristo a Moisés? ¿A la letra? ¿Potenciando la misma línea? O ¿analógicamente sólo? Y en este caso ¿hasta dónde se extiende y ahonda esa

[5] P. Dabeck, *Siehe, es erschienen Moses und Elias:* Biblica 23 (1942) 175-189.

[6] Cfr. además L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939; J. Jeremias: Kittel IV, 868-878; J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris 1950, p. 135 ss.; A. Deschamps, *Moïse dans les Evangiles:* Cahiers Sionlens 2-4 (1954) 171-189.

analogía y quién da la pauta en los parecidos y desemejanzas?

Este tema enriqueció durante los primeros siglos la teología y la vida cristiana. La carta a los Hebreos está trazada en gran parte sobre él (Cfr. 3, 1-7; cap. 8; cap. 9; 10, 26-32; 11, 23-30; 12, 18-29 etc.). La primitiva catequesis se sintió alentada en sus búsquedas por un texto bíblico que también para nuestro autor, S. Cirilo de Alejandría, va a ser de la mayor importancia. Pedro (Act. 3, 22) y Esteban (Act. 7, 37) [7] confirman la mesianidad de Cristo con una cita del Deuteronomio (18, 15) en la que Moisés anuncia la llegada de otro profeta *como él*. El tono escatológico y ad hominem [8] en que ambos discursos envuelven el texto da a este parecido de los dos profetas un carácter de continuidad y al mismo tiempo de realización definitiva que deja en carne viva la única pregunta posible: supuesta la tipología ¿cómo es Cristo un segundo Moisés? ¿en qué sentido hay que hablar de un nuevo legislador, mediador y profeta?

Contra lo que cabría esperar, este paralelo, lejos de estar agotado, apenas ha dado frutos teológicos ni querigmáticos. Ello, contrastado con su importancia en la Biblia y la Tradición, nos ha movido a sacarlo a la luz.

El estudio de estas preguntas podría ser estrictamente bíblico o patrístico o puramente dogmático. Elegimos un camino intermedio y queremos intentarlo a través de las exegesis y desarrollos de un Padre de la Iglesia en quien hemos creído encontrar materiales abundantes y en gran parte sin explotar. No que Cirilo de Alejandría dedique un libro expresamente al tema, pero sí llega a ser como uno de los núcleos de su Teología. El trata ampliamente las relaciones entre los dos Testamentos, tema tan actual hoy. Nos limitaremos sólo a lo que dice sobre Moisés y Cristo. Con ello, sin entrar ex professo en la polémica actual sobre la exegesis patrística del A. Testamento, aportaremos a ella nuevos elementos.

El P. Daniélou [9] habla en general del Exodo en la tradición eclesiástica primitiva, pero sin llegar a Cirilo de Alejandría. Este

---

[7] Cfr. además Jo, 1,21; 7,40; Mt. 16,14; Heb. 3,1-11.

[8] Sobre lo que los judíos pensaban acerca del Mesías como nuevo Moisés: J. Jeremias: Kittel IV, 860-868; The Jewish Encyclopedia, IX, 45-57; M. N. Wieder, *The second Moses: Journal of Jewish studies*, 1953, p. 165 ss.; G. Vermés, *Moïse en tournant des deux Testaments:* Cahiers Sioniens, 1954, n.° 2-4, p. 80-85; R. Bloch, *Moïse dans la tradition rabinique:* Cahiers Sion. Ibid. p. 160; G. Foot-Moore, *Judaïsme*, II, 367-8; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen, 1934, p. 388 ss.; J Bonsirven, *Judaïsme palestinien*, Paris 1934-5, p. 416.

[9] J. Daniélou, *Sacramentum futuri*.

trabajo sería una adición más detallada a aquel estudio. Tanto más cuanto que extraeremos el núcleo del pensamiento ciriliano de la comparación con Orígenes y Gregorio de Nisa, éste último, y en concreto en su vida de Moisés, ya estudiado por Daniélou.

En tercer lugar, sin pretender agotar la teología ciriliana, creemos que el tema es capaz de exigirle una vista de conjunto comprometedora e incluso hacer resaltar nuevos perfiles que suelen escapar lo mismo a las monografías muy detalladas [10], que a los análisis, por otra parte excelentes, que quieren abarcarlo todo [11].

Pero nuestro intento primordial consiste en acercarnos al problema que hemos planteado: *Cristo realización de Moisés*, centrando en él el conflicto y la continuidad de los dos Testamentos y procurando llegar a su través a una formulación *teórica* que ilumine el misterio cristiano al situarlo sobre el fondo profético y pedagógico de la antigua Ley.

Dividimos el trabajo en seis capítulos:

1) Moisés profecía de Cristo: Exegesis ciriliana del Pentateuco.
2) Moisés iniciador de Cristo: La obra de Moisés con Israel.
3) Moisés, necesidad de Cristo: Fracaso de la Ley.
4) Moisés frente a Cristo: Comparación de los dos Testamentos.
5) Cristo el nuevo Moisés: Una analogía.
6) La analogía de la sombra: Teoría sobre las relaciones entre Cristo y Moisés.

El núcleo del presente estudio fue presentado como tesis doctoral en la universidad de Innsbruck. Agradecemos desde aquí al P. Hugo Rahner la sugerencia del tema y su sabia y atenta dirección.

Oña, 21 de Junio 1962

---

[10] Aparte otros muchos títulos para cuyo conocimiento remitimos a las amplias bibliografías de las obras de H. du Manoir y de A. Kerrigan que luego citaremos, cfr. Kohlhofer, *S. Cyrillus Alex. de sanctificatione*, Würzburg 1886; J. Mahé, *La sanctification d'après S. Cyrille d'Alexandrie*: Revue d'Histoire Ecclesiastique 10 (1909) 30-40, 466 ss.; L. Janssens, *Notre filiation divine d'après St. Cyrille d'Alex.:* Eph. Theol. Louv. 15 (1938) p. 233-278; J. Sagüés, *El Espíritu Santo en la santificación del hombre según la doctrina de S. Cirlo de Alejandría:* Estudios Eclesiásticos 21 (1947) 35-86.

[11] H. du Manoir, *Dogme et Spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944; E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill v. Alexandrien:* Erhard-Kirsch, Forschungen zur christlichen Literatur u. Dogmengeschichte V, Mainz 1905; A. Rehrmann, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, systematisch dargestellt*, Hildesheim 1902.

PREAMBULOS AL PRIMER CAPITULO

La exegesis espiritual que va a ocuparnos en este primer capítulo es susceptible de ser estudiada desde diversos puntos de vista. Aquí nos interesa más su contenido que su génesis o su legitimidad. Sobre aquél, esté o no justificado en el texto sagrado y sea o no de punta a cabo ciriliano, se va a construir nuestro paralelo. Por eso podemos dejar a otros trabajos de estructura más formal o de un matiz más puramente histórico el determinar cómo llegaron a formarse esos comentarios y qué dependencias descubren. Y lo mismo se diga del tema más general de la exegesis espiritual y sus divergencias con la de hoy. Con todo, como nuestro intento nos obliga a un estudio de la exegesis ciriliana, y en ella de la patrística, aún sin hacer, creemos útil aprovechar la ocasión de poder destacar, aunque no sea exhaustivamente, lo característico de Cirilo. En orden a centrarlo y entenderlo mejor queremos situar ahora muy en esquema a nuestro autor en su medio histórico y exegético e indicar así algo de lo que por fuerza tuvo que influir en su obra. Para el estudio en detalle de esos influjos y de lo formal en la exegesis ciriliana remitimos al completísimo estudio de A. Kerrigan de que se hablará enseguida.

1) Tradición en general.

El P. Daniélou en su libro citado que subtitula «Estudio sobre los orígenes de la tipología bíblica» trata de describir —como confiesa en el prólogo— la continuidad que existe entre la tipología que emplean los Padres y la del N. Testamento. El libro tiene además otro fin, el de reconciliarnos con la exegesis patrística. Lo intenta precisamente a través de aquella confrontación con el

modo de proceder del N. y aun del A. Testamento. El empeño es laudable, porque muchas riquezas, veladas por sospechosas exageraciones, se abrirían a la teología. Pues bien, esa tradición que arranca de las fuentes más santas está ya estructurada cuando Cirilo acomete su obra de interpretación de los libros de Moisés. No es nuestro intento demostrarlo aquí; remitimos al citado libro de Daniélou que aprovecharemos con frecuencia. Pero hay que señalar desde el principio que no se puede prescindir de esa tradición al enjuiciar a Cirilo; ella le justifica también a él, por lo menos en parte, y sin ella no podríamos ni imaginarlo. Su entusiasmo por la Iglesia [12], su amor a los Padres [13] aseguran esa legitimidad de sus puntos de vista y nos confirman en las dependencias que ya la catequesis y la misma liturgia ponían como base de su trabajo.

2) El personaje Moisés en la tradición.

Más en concreto y refiriéndonos ya a Moisés, hay que recordar que el Exodo había hallado eco en el N. Testamento y en la Tradición. Basta nombrar los ritos del Bautismo y Comunión relacionados, ya por Pablo y Juan, con el paso del mar y el maná. No queremos adelantar aquí lo que luego habrá que ver más en detalle, pero pongamos un ejemplo, menos transparente al parecer, pero que denota ese fondo ya estable de teología tipológica mosaica en la enseñanza de la Iglesia. Se trata del Faraón como figura de Satán. Así lo ven Tertuliano [14], Dídimo el ciego [15], Zenón de Verona [16], Gregorio de Elvira [17], Hilario [18], Cirilo de Jerusalén [19], Aphraates [20]. A la constancia del símbolo añadamos la consideración de que no se trata de elucubraciones teológicas para selectos o de piadosas arbitrariedades sino de la catequesis elemental que

---

[12] Du Manoir, *Dogme...* 278-325.

[13] *Epis. XVII* (PG 77, 108 C-D) en que atribuye Cirilo a los Padres, sobre todo a los de Efeso, una especie de inspiración; *De r. fide* (PG 76,1337 B-1340 B); *Epis. IV* (PG 77, 45); *Epis. XVII* (PG 77, 109); Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*[2], Freiburg i. B. 1924, IV p. 31-33; Du Manoir, *Dogme...* Nola C. *La argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, 455-490.

[14] Tertuliano, *De Baptismo* IX (PL 1, 1209 B).

[15] Dídimo, *De Trinitate* II, 14 (PG 39, 697 A).

[16] Zenón de Verona, l. II, tr. 54 (PL 11, 510 A).

[17] Gregorio de Elvira, *Hom. VII* (ed. Batiffol p. 76-77).

[18] Hilario, *Super Ps.* 134 (PL 9, 762).

[19] Cirilo de Jerusalén, *Cat. Mys.* 1 (PG 33, 1068 A).

[20] Aphraates, *Demostratio* XIII, 8 (PS 1, 521).

en el paso del mar, huyendo del Faraón, veía el Bautismo que nos libra de Satanás y que no es en resumidas cuentas sino una explicitación de Pablo (1 Cor. 10, 1 y 11) y de la inestimable primera carta de Pedro (1,13-2,10) [21].

A la lista anterior no hemos añadido los nombres de Orígenes y Gregorio de Nisa porque, aunque también ellos coinciden en el simbolismo, así como Basilio, Crisóstomo y Teodoreto [22], viven ya en un estadio posterior en el que privan los símbolos y se desarrolla, a veces con exceso, la figuración de los libros de Moisés. Pero en su base están siempre esa tradición, y en el fondo la Escritura. Condenarlos en bloque por esas exageraciones sería renunciar a lo que fué el pan del primitivo cristianismo. Es el mismo Orígenes quien en un párrafo notable [23] nos inicia en el arte de la exegesis espiritual. Según él, Pablo nos da el ejemplo y al enseñarnos una cosa —se refiere al simbolismo de 1 Cor. arriba citado —«nos introduce en la inteligencia de las otras», es decir nos abre la riquísima vena de los simbolismos, digamos mejor, de los tipos. A una justificación igual acudirá Cirilo cuando sus exegesis parezcan desbordar el cauce bíblico: ¿No dice Pablo que el fin de la Ley y los profetas es Cristo? (La frase tal como la cita Cirilo no existe hoy en la Escritura, pero no dice con ella más que Pablo en Rom. 10,4 «el fin de la Ley es Cristo»).

C. Spicq [24] no admite la legitimidad de tal regla hermenéutica de los Padres y se puede decir, generalizando el tema, que el sentido espiritual de la Escritura es hoy uno de los puntos más vivos de discusión y enriquecimiento teológico. No entramos directamente en la disputa, pero constatemos que se da una corriente

---

[21] DANIÉLOU, *Sacramentum*... 140-1, en que se desentraña el fondo del Exodo subyacente a la epístola.

[22] ORÍGENES, *Hom. Ex.* 5 (GCS VI 191, 10); GREGORIO DE NISA, *In baptismum Christi* (PG 46, 598 D); BASILIO, *Liber de Spiritu Sancto*, XIV (PG 32, 124 B); CRISÓSTOMO, *In dictum Pauli*... (PG 51, 247); TEODORETO, *Quaestiones in Ex*. XXVII (PG 80, 257).

[23] «Propterea ergo ipse (Paulus) in nonnullis intelligentiae tradit exempla ut et nos similia observemus in ceteris, ne forte pro similitudine lectionis et instrumenti Judaeorum nos effectos esse discipulos crederemus. Hoc ergo differre vult discipulos Christi a discipulis synagogae, quod legem, quam illi male intelligendo Christum non receperunt, nos spiritaliter intelligendos ostendamus eam ad ecclesiae instructionem merito datam» (Hom. Ex. V. GCS VI 183, 15 ss). Unas líneas después llama «intelligentiae regulam» (184, 3), «semina spiritalis intelligentiae» (185, 1) a este ejemplo de Pablo. Un eco indudable de estas palabras parece ser el pasaje de AGUSTÍN en que a cuenta del mismo texto paulino comenta: «Exponendo unum, in coetera introduxit intellectum. Si enim petra Christus propter firmitatem, cur non et manna Christus tanquam panis vivus?». *Contra Faustum* XII, 28-29 (PL 42, 269 D).

[24] C. SPICQ, *Bulletin de Théologie biblique;* Rev. Sci. Phil. Theol. 32 (1948) 92.

fuerte de pensamiento en favor de esa exegesis patrística que si hoy escapa aún al control, tiene dogmática y vitalmente tanto que decirle a la exegesis pura, por no decir profana [25].

3) Escuela alejandrina de exegesis.

No hay que olvidar que Cirilo pertenece a ella. Un artículo excelente de J. Guillet [26] centra en torno a Orígenes y Teodoro de Mopsuestia los contrastes, el método diverso, la nomenclatura opuesta y el fondo común de las dos escuelas clásicas de la exegesis. Señalemos aquí los rasgos principales que el autor atribuye a la escuela alejandrina: Alejandría está abierta al misterio, un misterio que es siempre Cristo ya presente —no sólo anunciado— en el A. Testamento. Presente y consciente, por lo menos en los grandes videntes, sobre todos en Moisés. Carencia por tanto de perspectiva histórica que gradúe ese paso. La escuela antioquena limita mucho el número de los tipos y los somete a censura. El autor del artículo ve una solución-norma de los tipos auténticos en su constancia y continuidad a lo largo de la Biblia.

Antes de extender a Cirilo esas características de su escuela, hagamos algunas salvedades que en gran parte saltarán a la vista a lo largo del trabajo. Kerrigan —cuya obra, base de todo estudio exegético sobre Cirilo, será citada con frecuencia— habla [27] de una convergencia en Cirilo de ambas corrientes, ya maduras en su época. Concretándolo más a lo largo de su trabajo, confirmando con limitaciones la opinión de F. M. Abel [28] cree en una dependencia de Jerónimo por parte de Cirilo y ya es sabido cómo aquél aúna en sí ambas corrientes, antioquena y alejandrina.

4) Exegesis espiritual de Cirilo de Alejandría.

Hay que hacer otras salvedades, pero antes es preciso aclarar algo cómo entiende nuestro autor ese sentido espiritual que

---

[25] A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament*, Roma 1952, p. 466 ss.: la exegesis espiritual de S. Cirilo a la luz de las discusiones recientes. Cfr. también p. 234; Daniélou, *Les orientations présents de la pensée religieuse:* Etudes, 249 (1949) 9; Daniélou: Dieu vivant, 16 p. 149.

[26] J. Guillet, *Les Exegeses d'Alexandrie et d'Antioque. Conflit ou malentendu?:* Rech. Sc. Rel. 34 (1947) 253-302.

[27] Kerrigan, *St. Cyril...* p. VII.

[28] F. M. Abel, *Parallélisme exegetique entre S. Jerôme et S. Cyrille d'Alexandrie:* Vivre et Penser, 1ª serie, 1941, p. 94-119, 212-230. Kerrigan, *St. Cyril...* 86, 437 s.

será la base de la comparación con Moisés. En sus dos obras exegéticas sobre éste: De Adoratione et cultu in spiritu et veritate y Glaphyra [29], en éstas últimas sobre todo, distingue Cirilo con claridad dos partes, lo que preferentemente llama ἱστορία o sus derivados λόγος ἱστορικός, ἡ ἀφήγησις ἱστορικοτέρα, ἱστορικῶς [30] y por otro lado τὰ πνευματικά. Por la primera comprende Cirilo [31] lo que hoy llamaríamos sentido literal, no sólo narraciones, prescripciones, oráculos proféticos, sino aun —y en esto ve Kerrigan [32] una superación de los alejandrinos anteriores y una posible adhesión a Jerónimo— el sentido figurativo, es decir, lo que a través de tropos y metáforas quiere expresar el autor humano, con tal de que se refieran al orden material, es decir, no al misterio de Cristo ya que éste es precisamente lo que para Cirilo constituye siempre el objeto del sentido espiritual: τὰ πνευματικά. Sobre la posible dependencia, en esta doble planificación, de Dídimo y a través de él —y de Clemente y Filón— de los dos mundos de Platón, cfr. Kerrigan [33]. Por tanto, como admite éste [34], Cirilo no divide, como los modernos, ambos sentidos por el modus significandi —lo que las palabras dicen en el contexto el literal, lo que las realidades mismas representan el espiritual— sino según la naturaleza de las cosas que describe: lo histórico es la letra, el misterio de Cristo envuelto en ella el espíritu. Hay que añadir —y en esto es auténticamente alejandrino— que el misterio de Cristo, al menos en los libros de Moisés, le absorbe de tal manera, que en muchas ocasiones acentúa lo rudo y craso de esa corteza literal que hay que alejar para gustar el verdadero alimento espiritual de la planta [35]. Cierto, como nota Kerrigan [36], que sólo comparado con el espiritual tiene el sentido literal ese pobre sabor.

Ahora bien, ese sentido espiritual elevado, esa transparencia del misterio de Cristo en dichos y obras de Moisés, no sólo es querido y preordenado por Dios, como dicen los modernos, sino que también, como cree Cirilo, es conocido por el autor humano

---

[29] *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, 17 libros (PG 68); *Glaphyra in Ex.* 3 lib. (PG 69, 385-537); *Gla. Lev.* (PG 69, 539-589); *Gla. Nu.* (PG 69, 589-641); *Gla. Deut.* (PG 69, 644-677).

[30] Otras denominaciones cfr. KERRIGAN, *St. Cyril...* 35.

[31] *Ibid.* 42. Sobre las significaciones que tal misterio encierra *ibid.* 150-1.

[32] *Ibid.* 86.

[33] *Ibid.* 34, 129 ss.

[34] *Ibid.* 42.

[35] CIRILO, *De ador.* VIII (PG 68, 585 D).

[36] KERRIGAN, *St. Cyril...* 50.

y por tanto dicho por él. Por esto no se pueden aplicar a Cirilo las categorías del modus significandi. Según ellas habría que llamar a ese sentido literal.

Nota Kerrigan [37] que Cirilo rehuye formulaciones que nos hagan claro, definitorio su pensamiento. Y no podemos saber con absoluta certeza bajo qué influjo del Espíritu ve el hagiógrafo ese porvenir, ni con qué claridad lo contempla. Pero son muchos los pasajes en que nuestro autor confiesa que Moisés conoció el misterio [38] y aun, con Kerrigan, [39] se puede arriesgar la afirmación de que según Cirilo gozó *frecuentemente* de tal privilegio. De ahí deriva la creencia de que el uso preferente del término θεωρία aplicado a lo espiritual se funda en esa *visión* y el de πνευματική en ese influjo del Espíritu Santo [40].

Otra pregunta más delicada es hasta qué punto lo que él deduce fué lo que pretendieron decir Dios y el hagiógrafo. De hecho, aunque cree que a descubrirlo ayuda el Espíritu Santo [41], duda a veces y pide de antemano perdón por posibles errores [42]. Es el punto álgido de la cuestión, ante el que hoy mismo no acertamos a desenvolvernos. Hay dos maneras de ir por buen camino: relacionarlo con otras verdades de la Escritura y apoyarse en la Tradición. No llega Cirilo a formular estas bases, pero su confrontación continua de lo que dice con otros textos bíblicos y su respeto a los Padres de que ya se hablará le dan ese tono de seguridad que desbordan sus comentarios.

Pero nunca llega en su entusiasmo a repetir la frase de Orígenes: «Toda la Escritura tiene un sentido espiritual, pero no toda tiene un sentido corporal» [43] que Hermaniuk [44] muestra ser menos tajante de lo que suena, ya que el figurado entraría en el espiritual. Frente a Orígenes y Gregorio de Nisa se encarga, como aparecerá más tarde, de defender el sentido literal de muchos pasajes de la Biblia [45] y en su prólogo a Jonás [46] dará reglas

---

[37] Kerrigan, *St. Cyril...* 42.
[38] *Ibid.* 228-229.
[39] *Ibid.* 191, 233 ss.
[40] *Ibid.* 224.
[41] *Ibid.* 186 ss.
[42] Cirilo, *De ador.* 1 (PG 68, 137 A); *Gla. Gen.* 1 (PG 69, 16 A).
[43] Διακείμεθα γὰρ ἡμεῖς περὶ πάσης τῆς θείας γραφῆς, ὅτι πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν. *De principiis* IV, 3, 6 (CCS V, 331, 13 ss.).
[44] M. Hermaniuk, *La parabole évangelique, enquète exegctique et critique*, Paris 1947, p. 447.
[45] Kerrigan, *St. Cyril...* 40-42 (con citas).
[46] Cirilo, *In Jon.* (PG 71, 600 A-B).

que coarten la audacia de algunos exegetas. Además repite con insistencia que no todo detalle de la Escritura admite un sentido espiritual [47]. En concreto de Moisés dirá que no es tipo de Cristo sino en cuanto mediador [48].

En estas limitaciones a Orígenes, en reconocer que la profecía es también visión del futuro y en la ayuda del Espíritu que requiere para tal visión, resume Kerrigan [49] las divergencias de Cirilo respecto al otro gran alejandrino y los puntos de contacto con los antioquenos.

Habría que señalar además que la división tajante que Cirilo establece entre los dos testamentos y sus gracias, como luego veremos, difícilmente podrían avenirse con esa presencia de Cristo en ambos que intuye Orígenes. Cirilo la admite, pero en sombras, con lo que deja el paso abierto a la progresiva aclaración de ellas y consiguiente Historia de salvación, en cuya captación supera a Orígenes. En este sentido no deja de tener importancia que lo que en Alejandría, sobre todo en Clemente y Orígenes era convicción firme, a saber que el conocimiento de Cristo por parte de los profetas no tenía que envidiar al de los apóstoles [50], no se halle formulado en Cirilo. Más bien resalta lo contrario [51].

Pero con las diferencias de modo y detalle que se mostrarán a lo largo del trabajo, hereda Cirilo de su escuela lo más característico: de Orígenes, la pasión por el misterio de Cristo, de Atanasio, el celo por la divinidad de él. De todo ello y de sus polémicas con los judíos resultará la centralización en torno al tema Cristo, de todas las investigaciones exegéticas de nuestro autor. Y esto desde el principio de su actividad escriturística [52].

Cabría preguntarse, siquiera sea de paso, si ese sentido espiritual lo concebía Cirilo como enseñanza esotérica. Ya la escasez de tales alusiones y el matiz no puramente intelectual que distingue a esos «perfectos» bastaría a señalar una nueva diferencia

---

[47] Οὐ πάντα δὴ οὖν τὰ ὡς ἐν γράμμασί τε καὶ τύποις ταῖς πνευματικαῖς θεωρίαις χρήσιμα. CILILO, *In Jon.* (PG. 71, 601 A).

[48] *Ibid.* Precisamente de esa afirmación deduce que no se puede hacer exegesis espiritual de otros rasgos de Moisés. Es una muestra clara de que para Cirilo el misterio de Cristo es el único objeto de esa exegesis espiritual.

[49] KERRIGAN, *St. Cyril...*, 237.

[50] D. VAN DE EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littératur patristique des trois premieres siècles*, Paris 1933, p. 115.

[51] CIRILO, *Gla. Ex.* II (PG 69, 452 D).

[52] CIRILO, *De ador.* I (PG 68, 137 A).

con los alejandrinos precedentes [53]. Por otra parte νουνεχεστέροι resultan ser aquéllos a quienes no basta la letra [54]. Siendo así que su reproche continuo a los judíos es que se aferran a esa letra, no se puede llamar esotérica sino simplemente cristiana esa exegesis espiritual. Por eso aunque parece que piensa en los perfectos, sobre todo cuando redacta sus Glaphyras [55], y todo lo dicho hace poco sobre la ayuda del Espíritu para entender la Escritura apunta en la misma dirección, no cabe duda, como se verá, que la clave del sentido oculto es la misma Escritura estudiada a fondo y avivada por la tradición catequética primitiva. Se puede decir que Cirilo no opone personas a personas sino sombras a realidad, aunque la pureza —y el estudio [56]— ayuden a desentrañar más ese misterio ya absolutamente dado con la encarnación y en el plano personal con el bautismo. Precisamente al dar como clave única del sentido espiritual el misterio de Cristo todo cristiano queda ya iniciado en él.

5) Exegesis sobre Moisés en Alejandría. (Filón, Orígenes). En Gregorio Niseno.

El hecho de ser alejandrino ha repercutido por otra razón en la exegesis de nuestro autor. Quizá se trate más bien de la última causa de lo anterior. En Alejandría, aun entre los judíos, el contacto con el paganismo circundante había erizado de leyendas la vida de Moisés [57]. En Alejandría sobre todo había realizado Filón su gran síntesis judeo-helenística [58]. «Aunque no es el inventor —como dice Bardy— del método alegórico, lo ha aplicado al A. Testamento con un rigor y una continuidad que apenas conoce ejemplo» [59]. En concreto el personaje Moisés no sólo está «en el corazón de la obra de Filón» [60], sino que se puede decir que desde

---

[53] KERRIGAN, *St. Cyril*... 49.

[54] Οὐ γὰρ ἀρκέσει τὸ γράμμα τοῖς νουνεχεστέροις... *Gla. Nu.* (PG 69, 640 A) cfr. 70, 162 A.

[55] *Gla. Gen.* (PG 69, 16 A).

[56] *De ador.* I (PG 68, 145 A) cfr. 69, 84 D. Un nuevo dato que quita calidad carismática a la interpretación es que Cirilo arrebata la exclusiva de ella a los «nósticos» y la concede también a los sacerdotes. Cfr. KERRIGAN, *St. Cyril*... 182 ss. Cf. además 459-60; Du MANOIR llega a igual conclusión: «Les livres inspirés furent les sources véritables de son inspiration» *Dogme*... 392.

[57] The Jewish Encyclopedia, *art. Alexandria* I 361-366.

[58] Cfr. edición COHN de la que citaremos, Berlin 1896-1915.

[59] G. BARDY, *art. Philon:* DTC XII, c. 1444.

[60] DANIÉLOU, *Sacramentum*... 178, cfr. ibid. todo el capítulo IV: *Moïse chez Philon*, 177 y 193 con cap. V.

que en el niño Moisés expuesto en el Nilo entreve Filón el espíritu superior que envuelto en el cuerpo gime su cautividad, apremiado por el deseo de la realidad incorporal [61], abre una corriente de interpretación por la que avanzarán gozosos los Padres de Alejandría. Tanto más cuanto que el ropaje griego de Filón disfraza un pensamiento e inspiración radicalmente bíblicos [62].

Este influjo filoniano se ha estudiado suficientemente en lo que toca a Orígenes y Clemente [63]. Referido a Cirilo es más indirecto. Nuesto autor no lo cita como los anteriores y estaban de por medio ellos mismos y la tradición ya estructurada sobre el Exodo, para no acudir a ellos más bien. Estaba de por medio sobre todo el hecho de la Encarnación y si el Logos de Filón tenía atisbos geniales, no llegaba en divinidad [64] ni en concreción a la persona divino-humana que llena las páginas de Cirilo. Todas las reservas que modernamente se han hecho al antes exageradamente ponderado influjo de Filón sobre Orígenes [65] se podrían repetir aquí, ampliadas, por las que entre éste y nuestro autor se señalaron en el preámbulo anterior. Todo lo que allí se vió y lo que se mostrará en el trabajo le unen más bien a la tradición anterior. Con razón piensa Kerrigan [66] que es el mismo tipo de interpretación el que los diferencia. Filón moraliza y estudia el alma humana. Cirilo busca siempre el misterio de Cristo. El mismo autor delata, no obstante, parecidos de método, que junto al gran impulso transmitido a toda la escuela por su análisis alegórico de la vida de Moisés dan la razón a Focio cuando escribe que de él han heredado los escritores eclesiásticos el uso de la alegoría [67].

Entre Filón y Cirilo están Orígenes, Clemente y, fuera de Alejandría pero en la misma línea, Gregorio de Nisa. Nuestro estudio se limita al Moisés ciriliano y en concreto a su relación con Cristo. Con todo, para que resalte lo específico de nuestro autor es conveniente que al menos en esta parte exegética le comparemos otros autores que dentro de su escuela o tiempo pueden

---

61 Filón, *De confusione linguarum* 106 (COHN II, 249).

62 Daniélou, *Sacramentum...* 177.

63 G. Bardy, *art. Philon:* CTC XII, c. 1444, cfr. bibliografía; H. de Lubac, *Origène, Homelies sur l'Exode:* Sources chretiennes 16, Paris 1947, p. 15 ss.; H. de Lubac, *Typologie et allégorisme:* Rech. Sci. Rel. 34 (1947) 199.

64 G. Bardy, *art. Philon:* DTC XII, c. 1450.

65 *ibid.* 1455; Daniélou, *Sacramentum...* 193.

66 Kerrigan, *St. Cyril...* 164.

67 Focio, *Biblioteca, Codd.* 103 (PG 103, 373A).

haber influído en él. La comparación no quiere ser exhaustiva; sólo lo suficiente para dar con el modo de Cirilo y *su* Moisés, o mejor aún, con el Cristo que prefigura ese Moisés. Pues bien, los autores más calificados para esta comparación parecen ser Orígenes y Gregorio de Nisa. Sobre todo porque ellos interpretan más ampliamente que nadie el mismo personaje, Orígenes en sus homilías [68] y Gregorio en su «Vida de Moisés» [69]. Siendo ésta eco de la de Filón nos permitirá una visión más completa de la escuela alejandrina. Clemente, aunque conoce y aprovecha la vida de Moisés de Filón [70] está más preocupado por mostrar en él al fundador de la verdadera filosofía frente a los griegos [71]. Respecto a Orígenes, resume así Kerrigan su influjo sobre Cirilo: «Cirilo depende de él, pero no lo copia servilmente. Cambia frecuentemente detalles de significación simbólica, y más consistentemente que Orígenes trata de subordinar la significación espiritual de un pasaje directamente al tema que está dilucidando. La principal diferencia entre ellos reside en su inclinación: Orígenes prefiere explanaciones moralizadoras, mientras Cirilo goza con las especulaciones teológicas» [72].

Detallar más este paralelo sería uno de los deseos de este trabajo. La inclusión junto a los comentarios de Orígenes de los de Gregorio de Nisa podría ser más discutida. No suelen hablar los autores de posibles influjos. Ya nota Manoir [73] que es difícil conocer las fuentes de Cirilo porque él no las cita. Con todo, el mismo

---

66 ORÍGENES, *Homiliae in Exodum* (PG 12, 297-396; GCS VI, 145-279); *Homélies sur l'Exode. Traduction de* P. FORTIER. *Introduction et notes de* H. DE LUBAC: Sources chretiennes 16, Paris 1947; *Homiliaein Numeros* (PG 12, 536-806; GCS VII, 3-285); *Homélies sur les Nombres. Introduction et traduction de* A. MÉHAT: Sources chretiennes 29, Paris 1951.

69 GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 297-429); DANIÉLOU, *Gregoire de Nysse, La vie de Moise. Introduction et traduction de...*: Sources chretiennes, 1 bis, Paris 1955. Por tratarse de una edición crítica que mejora notablemente el texto, la señalaremos junto a Migne en las notas de Gregorio bajo la sigla DAN. GREGORIO divide su obra en dos partes: ἱστορία, en que, con ligeros adornos, extracta lo que el Exodo dice de la vida de Moisés y θεωρία, que es un comentario espiritual.

70 FILÓN, *Vita Moysis* (COHN IV, 119-268).

71 DANIÉLOU, *Sacramentum*... 191-193. Basta ver los índices del GCS para comprobar la diversa orientación. La cita deuteronómica, que será capital para Cirilo, aparece sólo dos veces y aun referida en primer término a Josué, y a través de él a Cristo (GCS II, 125, 25 ss). En su lugar se indicará dónde depende Cirilo de Clemente, pero es precisamente allí donde al ponderarse la obra de Moisés cesa la comparación con Cristo.

72 KERRIGAN, *St. Cyril*... 419 ss. La cita está en 427.

73 DU MANOIR, *Dogme*... 50.

autor [74] cree que sin que se puedan dar pruebas apodícticas hay semejanzas llamativas con las grandes síntesis doctrinales de Atanasio y Gregorio de Nisa. Y Bardenhewer [75] dice que sus grandes maestros fueron Atanasio y los grandes Capadoces del s. IV. Cirilo mismo lo cita una vez [76] y esto basta para sugerir que conoció los escritos de Gregorio. Esto supuesto, es probable que puesto a escribir sobre Moisés hubiese leído la vida de éste escrita por quien cataloga entre los «santos Padres». Pero más que esta probabilidad histórica hace interesante el paralelo la semejanza del tema y el tratarse de dos teólogos en quienes la Encarnación juega tan céntrico papel [77]. En cuanto a la comparación, no la hemos hallado en ningún autor.

6) Medio ambiente. Antijudaísmo. Carácter.

Sobre las condiciones de época y lugar en que Cirilo escribe remitimos a Kerrigan, donde se hallará también abundante bibliografía [78]. Basta recordar el nido de culturas opuestas que era Alejandría para formarse una idea de lo que inquietaba a nuestro autor tanto como a sus oyentes o lectores. Ya la herencia de su predecesor, su tío Teófilo, le lanzaba a una postura más polémica que pastoral y lo agresivo de sus sermones y escritos muestra lo tumultuoso y audaz de su vida al cuidado de una ciudad en que convivían cristianos, judíos, arrianos, maniqueos y paganos [79].

Sólo queremos insistir en aquello que más pudo influir las exegesis que estudiaremos, el antijudaísmo de Cirilo. Si la afirmación de Sócrates de que los expulsó de la ciudad [80] se puede poner en duda [81] es preciso reconocer con Kerrigan: «Las interpretaciones espirituales de S. Cirilo revelan una fuerte inclinación antijudía. Apenas hay una página en que no reproche a los judíos

---

[74] *Ibid.*

[75] BARDENHEWER, *Geschichte...* IV, 31.

[76] CIRILO, *Apolog.* (PG 76, 381-384).

[77] T. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als heilsorgan der Gottheit*, Freiburg i. B. 1940, p. 34 y 41.

[78] KERRIGAN, *St. Cyril...* 1-12.

[79] G. BARDY: *Histoire de l'Eglise*, A. Fliche et V. Martin *IV*, Paris 1945, p. 157 ss.

[80] SÓCRATES, *Historia Eclesiástica* 7, 13 (PG 67, 760 ss.); H. GRAETZ, *Geschichte der Juden*, IV, Leipzig 1908, p. 559.

[81] L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, III, Paris 1908-10, p. 301; J. JUSTER, *Les juifs dans l'empire romain, leur condition iuridique, economique et social*, Paris 1914 (no dice nada de tal expulsión); DU MANOIR, *Dogme...*, 327 donde cita otros autores.

su infidelidad a Dios [82]. Y cita una serie completísima de tales pasajes antijudaicos.

Dar con las razones auténticas y concretas de tal aversión, nada infrecuente en los Padres [83], cae fuera de nuestro marco. Kerrigan dice: ¿«Es ir a buscar muy lejos mirar tal inclinación antijudaica como otro trazo que le une a la escuela de Antioquía o eran sus censuras ocasionadas por reales inquietudes que le causaba la comunidad judía de Alejandría?» [84]. Sin quitar valor a la primera hipótesis [85] creemos que la segunda hubo de ejercer singular influjo. Además señalaríamos el fondo bíblico de muchos de sus reproches que convierten en dogmática firme y auténtica lo que sin él sería, y en la base de ella sigue siendo, inclinación antisemítica.

Todo ello ha contribuído a modelar aquel yunque en que se estrella poco después Nestorio.

Las disputas con éste han influenciado muchos de los juicios sobre Cirilo. Se deshacen en general los autores en alabanzas de las cualidades especulativas de nuestro autor y de su rigor dogmático [86]. Grabmann [87] ve en él el principal representante del método escolástico en la patrística griega, y Anastasio Sinaíta le da el glorioso apelativo de «sello de los Padres» [88] con que rinde tributo a su amor por la tradición. Con casi igual unanimidad ponen límites a sus dotes de exegeta [89], aunque alguno se

---

[82] KERRIGAN, *St. Cyril...* 385.

[83] BERNABÉ, *Epis.* (PG 2, 728-782); HIPÓLITO, *Demonstratio ad Judaeos* (PG 10, 787-794); Ps. ATANASIO ALEX., *De Sabbato et circumcisione* (PG 28, 133-142), *De semente* (Ibid. 143-168); GREGORIO DE NISA, *Delecta testimonia adversus Judaeos* (PG 46, 193-234); CRISÓSTOMO, *Contra Jud.* (PG 48, 813-838); K. THIEME, art. *Judentum und Christentum:* Lex. The. Kir. V (1960) 1177-1178; id. art. *Antisemitismus* I (1957) 658-659 (cfr. bibliog.); J. ISAAC, *Genèse de l'Antisemitisme,* Paris 1956.

[84] KERRIGAN, *St. Cyril...* 387; G. JOUASSARD, art. *Cyrill v. Alexandrien*: Reallexikon f. Ant. u. Christ. II 499-516. En 507 atribuye a la presencia e influjo de los judíos en Alejandría la animosidad de Cirilo contra ellos, traducida en la insistencia de éste en hablar de la caducidad de la Ley. Habrá que tener en cuenta esta posibilidad a lo largo de todo el presente estudio.

[85] M. SIMON, *La polemique anti-juive de S. Jean Chrisostome et le mouvement judaisant d'Antioque:* Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, IV, Bruselas 1938, p. 402-421; Cfr. *Cirilli vita* (PG 68, 16 D-18 D).

[86] BARDENHEWER, *Geschichte*[2]... IV, 31.

[87] M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg I.B. 1909, p. 88.

[88] ANASTASIO SINAÍTA, *Viae lux*, 7 (PG 89, 113D).

[89] BARDENHEWER, *Geschichte*[2]... IV, 31; BILLMEYER-TÜCHLE, *Kirchengeschichte* I, Paderborn 1955, p. 406, dice: «Bibelkomentare die freilich wegen ihrer ausschwelfende Allegorese und Typologie weniger befriedigen, während er als scharfsinniger und spekulativ begabter Dogmatiker verdienten Ruhm erntete».

encarga de matizar que es la exegesis histórico-filológica la que no le va [90].

Se trata de nuevo de aclarar qué se entiende por exegesis. Dejemos para después el juicio sobre este punto. Pero hagamos constar desde aquí que nosotros nos ocuparemos en el primer capítulo sólo de sus exegesis espirituales que es donde pone su alma y sus ideas. La literal ocupa poquísimo espacio y se reduce a dar el contexto preparando las consideraciones morales y el marco de relaciones de ambos Testamentos donde pueda desarrollar su sentido tipológico.

7) El tratado sobre la adoración en espíritu y las Glaphyras.

Estos dos tratados en que se va a fundar toda la primera parte de nuestro estudio son las dos primeras obras exegéticas de Cirilo de Alejandría [91]. La primera, que él llama «moral» [92], tiene por fin mostrar que no hay conflicto entre la Ley y el Evangelio, sino que éste cumple aquélla a través de la adoración tal como la define Jesús (Jo. 4,23). En 17 libros explana en qué consiste tal adoración. Le sirven de base los libros de Moisés que continuamente parangona con el N. Testamento. A lo largo del trabajo se mostrará cómo entiende Cirilo esa moral [93]. Las Glaphyras, o sea obras de fina, sutil consideración, las concibe Cirilo como un complemento de la obra anterior [94] y tienen por fin destacar el misterio de Cristo oculto en algunos pasajes de los libros de Moisés. Y aunque la forma externa es más esquemática y el intento más espiritual que moral (en el sentido ciriliano antes indicado) habrá ocasión de comprobar qué escaso margen los separa en verdad. Aun en lo moral Cirilo no se halla sino reflejando el misterio de Cristo; sobre todo porque esa moral va encaminada a mostrar la concordancia de ambas adoraciones, de ambos testa-

---

[90] BARDENHEWER, *Geschichte*[2]... IV, 31.

[91] Sobre posible fecha de composición del De adoratione (¿412?), cfr. KERRIGAN, *St. Cyril...* 13.

[92] *Gla. Ex.* I (PG 69, 385 B-388 A).

[93] «Le De Adoratione est un exposé de moral general, exposé à base dogmatique mais presenté dans le cadre d'une explication spirituelle du culte mosaïque». G. JOUASSARD, *L'activité litteraire de Saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428. Essai de chronologie et de synthese:* (Melanges E. Podechard, Faculté de Théologie de Lyon, 1945, p. 159-174), p. 161, nota 2.

[94] CIRILO, *Gla. Gen.* (PG 69, 16 B).

mentos, y esto lo evidencia eminentemente descubriendo que la antigua Ley era en sus preceptos y figuras un reflejo de Cristo. Se trata pues más de una moral teórica, bíblica y dogmática que de una serie de normas.

Por esto no establecemos diferencias entre los dos tratados y como un bloque único los enfrentamos a las exegesis de Orígenes y Gregorio de Nisa. Cuando el carácter de un episodio se matice específicamente en dependencia de su relación al estilo y fin de la respectiva obra se señalará.

Hay que tener en cuenta por otra parte que no trata ex professo Cirilo de comentar línea a línea el texto sagrado. Lo aprovecha cuando encaja en su plan moral o dogmático, por tanto con menos compromiso respecto al texto que los otros dos, sobre todo en el tratado De Adoratione. Esto hay que tenerlo presente para no exigirle exegesis formal de cada detalle.

Todo ello beneficia nuestro estudio que no es un análisis de exegesis patrística sino el paralelo entre Cristo y Moisés y por tanto no se sentirá obligado a recoger todos los detalles sino únicamente aquéllos que modelen o modifiquen los rasgos de los dos personajes centrales. Habrá capítulos, como el del tabernáculo y sus objetos que apenas encuentren comentario aquí.

En cambio no parece prudente limitarse a lo puramente personal de los dos mediadores. Por serlo han de estar ligados a sus dones e ir acompañados, cada uno, de los rasgos esenciales de su alianza. Si no el estudio quedaría manco y resulta inimaginable la comparación sin que el cordero pascual por ejemplo y su simbolismo hallen amplia cabida en él aunque al hacerlo quede como olvidado Moisés. Es éste junto con su actuación, su pacto y su significación histórica el que interesa comparar a Cristo y los suyos.

Como Cirilo no se plantea el tema a nuestro modo es imposible separar limpiamente las facetas de este parangón. Sobre todo en esta primera parte de estudio de las exegesis la comparación propiamente dicha (semejanza, oposición) quedará a menudo anegada en la tipología (Moisés pura transparencia de Cristo). Es inevitable dado el método de Cirilo y lo complejo de nuestro intento, pero aunque de momento dificulte el paralelo y parezca retardar la comparación misma, a la larga la va fundando mejor. Sólo ese reflejarse continuo dará la clave ciriliana del personaje Moisés y la razón de su semejanza-diversidad con Cristo. Los matices que cada episodio vaya aportando se irán señalando al

paso y, sobre todo desde el segundo capítulo, deslindando, reduciendo a sistema y centrando en el paralelo personal.

Esto supuesto y para armonizarlo mejor con el orden que sigue Gregorio en su Vita Moysis y Orígenes en sus Homilías, es decir con el mismo relato bíblico, empecemos, antes de llegar a los grandes núcleos simbólicos de la salida de Egipto y marcha por el desierto, por un recorrido de la infancia y juventud de Moisés, aunque los episodios de la vida de éste estén desperdigados en el tratado De Adoratione según las conveniencias morales de cada capítulo.

CAPITULO PRIMERO

MOISES PROFECIA DE CRISTO

(Exegesis ciriliana del Pentateuco)

«Si creyeseis en Moisés creeríais también en Mí, ya que fue de Mí de quien él escribió» (Jo. 5, 46).

«Coged los libros de Moisés... desgarrad los tipos que están ya dando a luz la verdad... Soy Yo el que está esbozado en sombras en sus escritos».

«Sus libros están llenos de figuras de Cristo».
(Cirilo de Alejandría, *Comm in Jo.* III, PUSEY I, 389, 12, 14, 22).

DESDE EL NACIMIENTO DE MOISES HASTA SU VUELTA A EGIPTO.

a) Nacimiento.

Moisés es para Filón ya desde su primer vagido un símbolo del hombre. En la cestilla que se mece en el Nilo llora un niño (Ex. 2,6). En realidad es todo mortal el que gime desde el comienzo de su existencia por causa de su cautividad, apremiado por el deseo de la realidad incorporal [1].

Orígenes, antes de comentar esta primera aparición de Moisés, nos anticipa su modo de hacer exegesis: «Para mí, creyendo en la palabra de mi señor Jesucristo, no hay en la Ley ni en los profetas ni una *i* ni un acento que no contenga un misterio y todos se cumplirán. Pero por nuestra debilidad no nos metemos sino allí donde podemos avanzar con seguridad» [2]. Aplicando este principio al mundo histórico en que nace Moisés, lo traduce así:

> * El rey no conoció a José. Esto significa que si en Egipto, que es nuestra carne, recuerda nuestro espíritu a Cristo, conservará la justicia, mientras que, si le olvidamos, la sabiduría de la carne oprimirá a los hijos de Israel, que son los sentidos razonables o las virtudes del alma. O se puede ver —«penetrando más a fondo»— en ese rey olvidadizo al diablo; se dirige a los ángeles apóstatas y les arenga a oprimir a los hijos de Israel, que son los que pueden ver a Dios en espíritu y cuya valentía conoce por la historia de Jacob. La guerra que prevé (Ex. 1,10) es la venida de Cristo que puede despojar el infierno. Por eso les somete a los capataces (id. 1,11) que les fuercen a aprender las obras de la carne. Los nombres de las ciudades tienen también una significación abominable [3].

---

[1] Filón, *De confusione linguarum,* 106 (COHN II, 249).

[2] Orígenes, *Hom. Ex.* I, 4 (GCS VI, 149, 7ss).

* **En ésta y las demás citas del trabajo sólo aquéllas que van entre comillas son palabras textuales. Lo restante es un resumen de ellas que hacemos por brevedad y con la mayor fidelidad posible.**

[3] Extractado de Orígenes, *Hom. Ex.* I, 5 (GCS VI 150, 15-152, 25).

El hombre es también para Orígenes el misterio encerrado en la Ley, pero ya no se trata del hombre platónico de Filón, sino del que ha encontrado no en sí sino en la venida de Cristo su propio secreto. Y con esa conversión de la filosofía al cristianismo se da la mano el tono, que no es especulativo, sino moral, como se aprecia en las exhortaciones que siguen a abandonar las ocupaciones serviles, despojarse del hombre terreno, desear ser ese pueblo que Satanás teme... Todo ello lleno de reminiscencias bíblicas que atenúan lo filoniano.

La diversa suerte de varones y hembras —«la historia ha sido redactada no para contarnos viejas historias, sino para nuestra saludable instrucción» [4]— la funda en el odio de Satán a todo lo que sea viril, es decir la razón y el gusto por lo alto, y su complacencia en lo femenino, es decir carnal, deseo de lo bajo. Las dos parteras (id. 1,15) representan los dos Testamentos. El nombre de la primera, Sephora, que significa pajarillo, conviene a la ley, que es espiritual. El de la otra, Phua = rojizo, significa los Evangelios, rojos por la sangre de Cristo [5]. Arrojar al río es querer hundir a los varones en las olas de este siglo [6].

Se hace más patente el contraste con Filón al dar Orígenes de lleno con la veta dogmática del suceso y su repercusión en la historia:

La hija del Faraón es la Iglesia de los gentiles, que oyendo la voz del Señor (Ps. 44, 11) deja la casa de su padre y baja a lavar sus pecados en el bautismo. Allí encuentra al niño que los suyos han abandonado. ¿Quién es este Moisés? La Ley. La Ley estaba también en un envoltorio parecido aprisionada en los sentidos viles y sucios de los judíos hasta que la Iglesia de los gentiles vino a sacarla de allí y llevarla a los palacios de la Sabiduría [7].

---

[4] «Sed nos qui omnia quae scripta sunt non pro narrationibus antiquitatum, sed pro disciplina et utilitate nostra scripta dicimus». ORÍGENES, *Hom. Ex.* II, 1 (GCS VI, 155, 10).

[5] *Ibid.* (155, 15-157, 4).

[6] *Ibid.* (158, 7)

[7] «Puto filiam Pharaonis ecclesiam quae congregatur ex gentibus videri posse... Haec est ergo quae exit de domo patris et venit ad aquas ut lavetur a peccatis quae contraxerat in domo patris sui. Denique statim viscera misericordiae suscipit et miseretur infantem... Moises quia lex appelletur in multis locis iam saepe dissertum est... Iacebat ergo lex conclusa intra huiusmodi tegmina et pice ac bitumine oblita, vilibus et taetris Iudaeorum sensibus sordebat obsaepta usque dum ecclesia veniret ex gentibus et adsumeret eam de luteis et palustris locis atque intra sapientiae aulas et regalia tecta conscisceret» *Ibid.* 4 (GCS VI, 159, 29ss).

La Ley con todo pasó su infancia entre los suyos, es decir entre los que no saben entenderla espiritualmente; por eso era muy pequeña. Cuando viene a la Iglesia es ya un Moisés fuerte y robusto. Así una vez quitado el velo de la letra se encuentra al leerla un alimento perfecto y sustancioso [8].

No seremos siempre tan explícitos citando a Orígenes ya que ni es el tema del trabajo ni pretendemos agotar todas las relaciones entre él y Cirilo. Lo hemos hecho a conciencia al principio para que se puedan apreciar como las líneas generales de su exegesis, su modo de ver y proponer el Exodo y para que resalte más por oposición nuestro autor o se adviertan sus dependencias.

Pero antes de pasar a éste, examinemos —también esta vez con cierto detalle— lo que *Gregorio de Nisa* dice en su vida de Moisés sobre la infancia de éste. Si notamos que Gregorio empieza su segunda parte, su θεωρία preguntándose cómo podemos imitar ese nacimiento de Moisés [9], ya que parece absurdo querer uno determinar su propio nacimiento, sentiremos al punto hallarnos ante otro tipo de explicación de la historia bíblica:

«¿Quién no ve que todo lo sujeto al cambio no permanece idéntico a sí mismo sino que pasa sin cesar de un estado a otro por un continuo cambiar en mejor o peor? La inclinación a las pasiones carnales que arrastra la humanidad a la caída está representada en las hembras que el tirano ve propagarse con gusto; pero lo duro y vigoroso de la virtud, en el linaje de los varones que son odiosos al tirano y de los que sospecha que destruirán su poder. Estar sujeto al cambio es nacer continuamente. No se podría encontrar en el mundo del devenir seres siempre iguales a sí mismos. Pero aquí el nacer no es el producto de una intervención extrínseca como en la generación de los seres corporales que es al azar, sino que este nacer es el resultado de una elección. Somos en algún sentido nuestros propios padres, engendrándonos tal como queremos ser y modelándonos según la imagen que queremos, o varón o hembra, por la virtud

---

[8] «Haec tamen lex infantiam suam apud suos transigit. Apud illos enim qui spiritaliter illam intelligere nesciunt, parvula est et infans et lactantium habens cibos; cum vero ad ecclesiam venit, cum ecclesiae ingreditur domum, fortior est et validior Moyses. Amoto enim velamine litterae perfectus in lectione eius cibus et solidus invenitur» ORÍGENES, *Hom. Ex.* II, 4 (GCS, VI 160, 15ss).

[9] Πῶς οὖν τὴν συντυχικὴν τοῦ ἀνδρὸς γέννησιν ἐκ προαιρέσεως ἡμεῖς μιμησόμεθα; Οὐ γὰρ δὴ καὶ τοῦτο τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι, πάντως ἐρεῖ τις, ὥστε μιμήσασθαί τινα τῇ καθ᾽ ἑαυτὸν γεννήσει τὸν εὐδόκιμον τόκον. GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 328 A; DAN 32, 1).

o por el vicio [10]. Tenemos pues la posibilidad, a pesar del tirano que lo siente, de nacer a una vida superior... Como es propio de la libertad engendrar este varón, símbolo de la virtud, así le toca también a ella alimentarle convenientemente y proveer que salga ileso de las aguas... Por río entiendo la vida, agitada por las pasiones... Las buenas disposiciones del alma, que son los padres de ese linaje viril, cuando la necesidad de la vida les obliga a poner su hijo a merced de las olas, lo encierran en una cesta para que no naufrague. Esta cesta es la educación, trenzada con las diversas disciplinas. Ella le mantiene a flote, gracias a ella no errará... sino que llegará a puerto... [11].

«La hija del Faraón, estéril —en lo que creo representada la filosofía pagana (profana) —hace pasar al hijo por suyo. Este no renuncia a esta falsa filiación hasta que alcanza la edad adulta, pero una vez hombre considera una deshonra pasar por hijo de una estéril. Así es la educación profana que concibe siempre sin llegar nunca a engendrar. ¿Qué fruto ha producido, tras una preñez tan larga, que sea digno de tantos trabajos? Así Moisés comparte la vida de la princesa mientras le parece útil sacar provecho de las ventajas de ella, pero luego vuelve a su verdadera madre a la que ni antes había abandonado del todo ya que continuaba alimentándose con su leche. Esto nos enseña que si frecuentamos la ciencia profana en el tiempo de nuestra educación, no debemos privarnos de la leche con que nos alimenta la iglesia» [12].

El influjo de Filón es patente en el simbolismo de los niños y y niñas [13], —que ya aprovechó Orígenes, como lo hará luego Cirilo—, en las enseñanzas que trenzan esa cestilla filosófica, en esa hija del Faraón estéril, que no puede llegar a Dios [14]. Pero se

---

[10] Δεῖ οὖν τὸ ἀλλοιούμενον πάντως που ἀεὶ γεννᾶσθαι. Οὐ γὰρ ἄν τι τῶν πάντοτε ὡσαύτως ἐχόντων ἐν τῇ τρεπτῇ φύσει θεωρηθείη. Τὸ δὲ οὕτω γεννᾶσθαι οὐκ ἐξ ἀλλοτρίας εστὶν ὁρμῆς, καθ' ὁμοιότητα τῶν σωματικῶς τὸ συμβὰν ἀπογεννώντων, αλλ' ἐκ προαιρέσεως ὁ τοιοῦτος γίνεται τόκος. Καὶ ἔσμεν ἑαυτῶν τρόπον τινὰ πατέρες, ἑαυτοὺς οἵους ἂν ἐθέλωμεν τίκτοντες καὶ ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος, ἢ ἀρρὲν ἢ θῆλυ, τῷ τῆς ἀρετῆς ἢ κακίας λόγῳ διαπλασσόμενοι. GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 328 A-C; DAN 32, 3).

[11] Κιβωτὸς δ' ἂν εἴη, ἐκ διαφόρων σανίδων συμπεπηγυῖα, ἡ ἐκ ποικίλων μαθημάτων συμπηγνυμένη παίδευσις ... Ἧς ὑπαρχούσης, οὐδὲ ἐπὶ πολὺ τῷ σάλῳ τῶν ὑδάτων ἐμπλανηθήσεται, ταῖς τῶν κυμάτων ὁρμαῖς συμπεριφερόμενος, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ σταθεροῦ τῆς ὄχθης, τουτέστιν ἔξω τοῦ βιωτικοῦ σάλου γενόμενος, αὐτομάτως ὑπὸ τῆς φορᾶς τῶν ὑδάτων πρὸς τὸ σταθερὸν ἀπωσθήσεται. *Ibid.* (PG 44, 329, A-B; DAN 33, 7-8).

[12] Ἄγονος γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ ἔξωθεν παίδευσις ἀεὶ ὠδίνουσα καὶ μηδέποτε ζωογονοῦσα τῷ τόκῳ. Τίνα γὰρ ἔδειξε καρπὸν τῶν μακρῶν ὠδίνων ἡ φιλοσοφία, τῶν τοσούτων τε καὶ τοιούτων ἄξιον πόνων; ... *Ibid.* (329, B; 34, 10-12).

[13] FILÓN, *Legum allegoriarum* III, 1, 3 (COHN 1, 113).

[14] FILÓN, *Leg. alleg.* I, 24, 75-76 (COHN 1, 67, 81).

advierte también un alma cristiana, segura de su fe, aunque de temple filosófico, incluso precursora de Pelagio en ese margen que concede a la libertad, como nota Jaeger. [15].

¿Cómo interpreta *Cirilo* este mismo pasaje? Ya su planteamiento delata una visión nueva de la Biblia. Se remonta hasta Adán, un rasgo que luego veremos ser característico e infalible en él, y ve en el estado calamitoso de los israelitas en Egipto un símbolo de la miseria humana que necesita y pide un redentor [16]. *Se trata por tanto de la historia de la humanidad entera más que de las vicisitudes de cada alma.*

Y Cristo se anuncia ya desde el principio como el personaje único de toda la exegesis ciriliana. El mismo hecho, a primera vista adverso, de que Moisés sea de la tribu de David, no cohibe su idea. Será un símbolo de la calidad sacerdotal de Cristo, un sacerdocio no según la carne —ya que él desciende de Judá—, pero por lo mismo un sacerdocio regio [17].

> La infancia de Moisés indica la inocencia de la divinidad que está en Cristo y la nueva creatura que él es [18]. No se menciona al padre de Moisés ya que Cristo en cuanto hombre no tiene padre [19]. La belleza del niño denota la belleza de la divinidad. Es perseguido por ser varón, ya que antes de la venida de Cristo todos los espíritus varoniles eran perseguidos por Satán, que los anegaba en el cieno de las tentaciones (la paja y barro de los adobes de Egipto). No es conocido el nacimiento de Moisés como no fué el de Cristo conocido a Satán, ya que no está, como los otros, inclinado al pecado [20]. Su madre es la sinagoga, madre carnal del judío que era Cristo, madre carnal que lo encerró en el sepulcro —la cestilla— donde la Iglesia de los gentiles —la hija del Faraón—, aunque hija del demonio, lo encontró junto al agua del bautismo, abierta la cesta por la resurrección. Llora el niño, así como Cristo se quejó de su pueblo. Pero al confiar a su madre su educación se insinúa la vuelta de Cristo a los judíos a través de la Iglesia [21].

---

[15] W. JAEGER, *Two rediscovered works of ancient christian literature. Gregory of Nissa and Macarius*, Leiden 1954, p. 92, 105.

[16] CIRILO, *Gla. Ex.* 1 (PG 69, 392 B).

[17] *Ibid.* 394, B.

[18] *Ibid.* C.

[19] *Ibid.* 395 A.

[20] *Ibid.* 397 A. Sobre la ignorancia en general de los ángeles acerca de la encarnación y los matices de esta teoría en los Padres cfr. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, p. 228-237.

[21] CIRILO, *Gla. Ex.* (PG 69, 397 C-D).

Es aún pronto para trazar paralelos definitivos, pero se insinúan ya las tres direcciones con nitidez. El genio de Orígenes y su variedad ha dado cauce a las otras dos corrientes, claramente diferenciadas entre sí: Gregorio es un eco que ahonda y perfila la primera parte, más personal, de Orígenes. Cirilo en cambio se queda con lo histórico, lo exclusivamente cristiano de éste. Se podría decir a grandes rasgos que en Gregorio lo cristiano es perfeccionamiento y continuación de lo profano, y su interés va al hombre, al atleta que vive esa difícil continuidad y es a él a quien Moisés representa. Para Orígenes y Cirilo lo cristiano lo es todo; pero mientras aquél ve en Moisés la Ley espiritualizada Cirilo,desentraña en ella el misterio de Cristo en persona. Así podrían quedar delimitadas desde ahora las tres exegesis. Cirilo variará a veces el significado de la Ley, pero no cambiará de protagonista. Este será siempre Cristo, como para Gregorio el asceta místico y para Orígenes la Ley con su sentido espiritual. Los tres nos han dado desde el principio su clave.

En concreto, bajando a los detalles y ciñéndonos a nuestro autor, se advierten numerosos puntos de contacto con Orígenes (simbolismos de Egipto, trabajos forzados, varón y hembra, anegar en las olas de este siglo, hija del Faraón, aguas del bautismo, Moisés abandonado por los suyos). Orígenes es más variado, más vivo, añade lo moral y lo eclesiológico. Cirilo no imagina tanto como él sobre el texto, al contrario denuncia ya la uniformidad de su exegesis consecuente, seria, totalmente cristológica. Hay también algo que llama la atención desde el principio y que es importante destacar: la manera filoniana ha quedado tan lejos en la influencia como en el tiempo [22]. Los rasgos que de él permanecen (varones y hembras...) han sido absorbidos en la nueva vida de una interpretación totalmente cristiana.

Y de igual manera se distancia ya desde sus orígenes del modo de ver de Gregorio de Nisa. Su concepción global del hombre empieza a mostrarse hondamente diversa, por no decir contradictoria. Aquella libertad preconizada por Gregorio frente al propio nacer es casi la negación —y viceversa— de ese estado calamitoso de toda la Humanidad, ese estar hundida previo a su nacer,

---

[22] Se podría afirmar de este episodio lo que dice KERRIGAN a propósito de la tienda: «The exclusively Christian flavour of St. Cyril's explanations ... clearly differentiates them from those of Philo, Josephus and writers dependent on them». *St. Cyril...* 417.

cual Cirilo la ve antes de la venida de Cristo. Lo notamos porque se verá que es más que un detalle insignificante. Y tanto o quizá más les separan sus temperamentos, concretizados en el fin que persiguen. Se encuentran a veces en los detalles, pero uno querrá mostrar al cristiano cómo ha de luchar [23], el otro expondrá en una especie de investigación más dogmática que ascética el misterio de Cristo.

Hay otra diferencia, en apariencia mínima, pero significativa. Orígenes y Gregorio viven aún un poco de los relatos imaginarios que el rabinismo ha acumulado sobre el Moisés bíblico: la esterilidad de la hija del Faraón, la repulsa de su pecho por parte de Moisés [24]. Cirilo no tiene más fuente que la Biblia. De ella, no de sí propio, quiere extraer los símbolos, aguarda que ella se los diga o al menos se los sugiera. Esta seriedad exegética nos ahorra el acudir a fuentes rabínicas en busca de motivos de sus comentarios que son eminentemente cristianos y... antijudaicos.

b) Juventud de Moisés hasta la aparición de Yahvé (Ex. 2, 11-22).

Este mantenerse dentro de la Biblia explicándola con ella misma se echa de ver en el comentario de Cirilo al pasaje siguiente de la vida de Moisés:

> *Fue a ver a sus hermanos* (v. 11). Simboliza la venida de Cristo al mundo, al Israel de su carne, ya que de ellos son las promesas (Rom. 9,4) y como dijo Jesús: «no he sido enviado sino a las ovejas que perecieron de la casa de Israel» (Mt. 15,24) [25].
>
> *Fue testigo de su aflicción; mató al egipcio y lo escondió en la arena* (v. 11 y 12). Cristo al vernos bajo el poder de Satán lo venció, encerrándolo en el infierno [26].
>
> *Vio a dos hombres que reñían* (v. 13). Tras de derrotar a Satán quiso Cristo mediar con los judíos enseñándoles la caridad. Ellos rehusaron escucharle, (lo prueba con textos neotestamentarios que reviven oportunamente el «¿Quién te ha hecho nuestro juez?» del v. 14).

---

[23] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 297 Bss; DAN 1, 1).

[24] R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabinique:* Cahiers Sioniens 2-4 (1954) 93-167. Cfr. *Ibid.* 252, 257.

[25] Cirilo, *Gla. Ex.* 1 (PG 69, 399 D).

[26] *Ibid.* 402 B.

Huyó y se fue al país de Madián (v. 15). Cristo dejó a su pueblo y pasó de Judea a Galilea. Y así como *una sola hija de Leví engendró un varón* (Moisés), (v. 1 y 2) mientras *eran cinco las hijas del Sacerdote de Madián* (v. 16), así eran muchas las naciones gentiles a las que Cristo se fue, dejando la sinagoga, su pueblo, y a las que libró de los malos pastores que les afligían y que representaban a los demonios.

Vinieron a abrevar. El pozo significa el conocimiento sincero de Dios. Cuando lo tenemos vamos por camino recto. Los demonios procuran impedir que bebamos de él. Cristo en cambio nos dió el agua viva que es su divina palabra.

Invitadle a comer (v. 20). El gozo con que las naciones reciben a Cristo.

Le desposó con Cipora (v. 21). Cristo se desposa con la Iglesia [27].

Engendró a Gersón (v. 22). Con este nombre, que significa peregrino, queda figurado el pueblo, iluminado por el Espíritu, que es peregrino en este mundo [28].

En su aparente arbitrariedad no desconcierta esta exegesis porque descubre al punto su secreto. Comenta hechos con hechos, mejor dicho halla ecos del hecho central de la Encarnación. A la historia bíblica le sobrepone la esencia de toda ella, le obliga a una confrontación con su clave que es Cristo. Y en concreto, en este pasaje, en cuanto esa venida de El acarreó ese viraje violento en la historia de la humanidad que es la elección de los gentiles. Es un tema favorito de Cirilo, y no hace falta añadir que nos hallamos en terreno paulino, es decir, que esa exegesis histórica es al mismo tiempo radicalmente dogmática.

Examinemos lo que dice *Gregorio:* la lucha del judío con el egipcio denota para él la oposición de la religión de Israel con las religiones paganas [29]. Lucha en la que sucumben los débiles, pero que es superada por Moisés que mata a los enemigos de la fe. O también puede significar la lucha interior de cada uno de nosotros que puestos en medio —otra ponderación de la libertad— decidimos en favor de quién nos inclinamos: idolatría o culto verdadero, templanza o incontinencia [30].

La disputa de los dos hebreos (Ex. 2,13) insinúa las herejías, los argumentos filosóficos que se oponen a la verdadera religión.

[27] CIRILO, *Gla. Ex.* 1 (PG 69, 402 B-408 A).
[28] *Ibid.* 408 D-409 A.
[29] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis,* (PG 44, 329 C-D; DAN 35, 13).
[30] *Ibid.* 332 A; DAN 35, 14.

La huída de Moisés es una lección: si nos sentimos incapaces de asegurar por nosotros mismos el triunfo del bien, retirémonos a estudiar con aplicación los misterios de la fe. Vivir en Madián, en el extranjero, es entablar conocimiento con la sabiduría profana. Si tenemos que tener tales contactos, no lo hagamos sin apartar antes de los pozos a los malos pastores que los ocupan injustamente y son los que pervierten el uso de la cultura [31]. Entonces viviremos solitarios, sin tener que disputar ni luchar, sino en unión de pensamiento y sentimiento con los pastores que comparten nuestra vida, unificados todos los movimientos de nuestra alma bajo la dirección del espíritu (logos), como un rebaño bajo su pastor [32].

La fruición e independencia que se le advierte a Gregorio —ya en la ἱστορία adorna filosóficamente la relación bíblica— [33], nos confirmará en lo personal de su tono, muy distinto del de Cirilo. Este se mantiene en lo objetivo mientras Gregorio pondera la libertad, las fuerzas del alma, se plantea incluso el problema religión-ciencia; mejor dicho se lo plantea su circunstancia, los monjes que empezaban a ser al mismo tiempo que los ascetas de siempre los depositarios entusiastas del pensamiento y cultura pagana. La solución positiva de Gregorio es un índice a la vez de su sentido del cristianismo y de su aprecio y comprensión de los valores humanos. Cirilo es teólogo puro que se limita a lo revelado y dentro de esto a lo cristológico. No se atreve en modo alguno a alterar el texto ni, si lo interpreta, será sino con otro texto, con otra ἱστορία mayor, la de Cristo. Gregorio tiene un sentido más libre de la palabra de Dios —en esto es heredero de Orígenes— y además de adornarla la expone a diversas interpretaciones y aplicaciones.

c) Visión de Yahvé en la zarza ardiente (Ex. cap. 3).

La amplitud de perspectiva en que Cirilo sitúa una y otra vez cada escena bíblica, está justificada no sólo porque al referirla a Cristo se agranda el panorama y se transcendentalizan los deta-

---

[31] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 332 A-B; DAN 36, 16). La interpretación filosófica de la estancia en Madián es de Filón, *Vita Moysis* I 9, 46-50 (COHN IV 121, 130-1).

[32] *Ibid.* 332 B-C; DAN 36, 16. Sobre el eco platónico de las últimas palabras cfr. DAN 36, nota 4.

[33] *Ibid.* 305 B; DAN 9, 19.

lles, sino porque la misma Biblia ama esa visión de conjunto. Dios en persona aparece en este pasaje dirigiendo la historia de su pueblo:

El gemido del pueblo llegó hasta Dios y él prestó oído y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob, y miró con benevolencia a Israel (Ex 2, 23-25). Dios ve desde lo alto nuestra miseria, comenta Cirilo, nuestra forzada sumisión a Satanás y se compadece. Nos quedaban fuerzas sólo para ver nuestra desgracia y clamar a él. Y El entonces envió a su Hijo [34].

El ángel de Jahvé se le apareció en forma de una llama de fuego que brotaba de un matorral (id, 3, 2). El fuego es la divinidad. El matorral, la humanidad (¿no se le compara al heno del campo?) [35]. No quemarse indica la simultánea presencia, de suyo imposible, de ambas en Cristo que hace incorruptible la carne.

Este lugar es tierra santa (v. 5), porque aquello donde Cristo está es santo. El ha transformado la tierra de los gentiles, antiguo desierto.

No te acerques (id). La Ley sola no llega hasta Cristo. Este permanece inaccesible a los que están bajo ella [36].

Gregorio le había precedido en esa tipología de la Encarnación [37] que a su vez cristianizaba el Logos que Filón veía manifestarse en el matorral [38]. Que Gregorio considere esa visión como fruto del retiro y armonía en que terminaba el pasaje anterior, y Cirilo lo desgaje del todo de la vivencia de Moisés y analice en sí como un tipo de Cristo no hace sino confirmar sus respectivos puntos de vista. Más significativo es el detalle de que en el mismo arbusto ardiente pondere Cirilo el fuego y Gregorio la luz [39], ni deja de tener importancia que la acción de descalzarse Moisés que ambos consideran (posiblemente en dependencia por parte de Cirilo) como un desprenderse de las pieles de animales muertos que indican la corrupción [40], termine en Gregorio en una alusión a las pieles con que en Adán y Eva cubrimos nuestra desnudez evidenciada por el pecado no menos que la envoltura terrestre que nos impide acercarnos a la luz, y en Cirilo signifique un librar-

---

[34] CIRILO, *Gla. Ex.* I (PG 69, 412 C).

[35] *Ibid.* 413 B-C.

[36] Ἀπρόσιτος οὖν ὁ Χριστὸς τοῖς ἐν νόμῳ. *Ibid.* 416 C. En *Hom. Pas.* XVII (PG 77, 782 B, 846 B) es Dios el inaccesible a la Ley.

[37] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 332 C-D; DAN 37, 20).

[38] FILÓN, *Vita Moysis* I, 12, 66 (COHN IV 122, 133).

[39] CIRILO, *Gla. Ex.* I (PG 69, 413 B); GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 332 C-D; DAN 37, 20).

[40] CIRILO, *Ibid.* 416 B-C; GREGORIO DE NISA, *ibid.* 333 A; DAN 38, 22.

se de la corrupción misma, del pecado a que estábamos sometidos y, como consecuencia, un abandono del culto umbrátil de la Ley, incapaz de abolirlo [41].

Todo ello va determinando el sentido fundamental de la visión de ambos. Aunque Gregorio habla de la luz que se ha abajado hasta nuestra naturaleza [42] —luego lo confirma al dar a la zarza que no se consume una interpretación mariológica— [43] da la impresión de recoger de paso una tradición ya firme que Justino [44], Clemente Alejandrino [45], Ireneo [46] e Hipólito [47] recordaban. En el fondo la visión de Moisés en Gregorio es una *teo*fanía. La verdad que se le manifiesta es Dios, dice [48]; y más claramente aún: «Lo que Moisés comprendió a la luz de esta teofanía es que ninguna de las cosas que caen bajo los sentidos o que contempla la inteligencia subsisten realmente, sino sólo el ser transcendente y creador del universo de quien todo depende» [49]. Teofanía y de matiz clara y casi exclusivamente filosófico. En Cirilo en cambio se trata del Cristo que bajó a remediar nuestra situación, el que ha transformado (él y no nuestra contemplación) la tierra y el que fue desconocido por su pueblo. La visión es una *Cristo*fanía.

d) Moisés rechaza la visión (Ex. 3,11 ss).

Es éste un pasaje sobre el que Gregorio tiende un discreto velo. En la ἱστορία se excusa, precisamente en este punto, «de no insistir en cuestiones históricas» [50] y luego atribuye los milagros que Moisés exige a la necesidad de conocer el poder que se le da de lo alto. Se advierte que a la verdad se le quita por lo menos la mitad, esa cobardía de Moisés en que Cirilo va a insistir. Esta culpa del legislador [51] la aprovecha éste y la erige en uno de los

---

[41] CIRILO, *Gla. Ex.* 1 (PG 68, 414 B-D); GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 333 A; DAN 38, 22).

[42] τῇ γνώσει τοῦ φωτὸς ἐκείνου ὃ μέχρι τῆς ἀνθρωπίνης κάτεισι φύσεως. GREGORIO, *Ibid.* 332 D; DAN 37, 20.

[43] τὸ κατὰ τὴν Παρθένον μυστήριον ... τοῦ βλαστοῦ τῆς παρθενίας μὴ καταμαρανθέντος τῷ τόκῳ. *Ibid.;* DAN 37, 21. CIRILO empleará en otra circunstancia esta imagen (PG 76 1129 A).

[44] JUSTINO, *Dial.* LIX, 2 (PG 6, 612 A-B).

[45] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Prot.* 1, 8, 3 (PG 8, 140 A).

[46] IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 10, 1 (PG 7, 1000 A-B).

[47] HIPÓLITO, *Bened. Moysis* (PO 27, 172-3).

[48] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 332 C; DAN 37, 19).

[49] *Ibid.* 333 B; 38, 24.

[50] *Ibid.* 305 D; 10, 21.

[51] CIRILO, *In Os.* (PG 71, 26 C, 27 C).

pivotes de su exegesis: La ley era insuficiente, no podía enunciar los oráculos divinos; la Ley sólo lleva hasta los comienzos de las palabras de Dios, es un rudimiento inicial para niños y a través de su sombra da solamente una idea remotísima de lo que hay que hacer [52]. Este leitmotiv será como la otra cara del Moisés ciriliano. Este significa también para él, como para Orígenes [53], la Ley con su imperfección [54], con su mediatez y su oscura transparencia del misterio de Cristo, con su tendencia incompleta hacia El. Tras la Ley acecha el pueblo judío, cada vez más definido, eterno adversario de Cirilo. La figuración de Moisés es ya doble: lo que indica deficiencia representa la Ley, sus méritos a Cristo. Esto descoyunta y despersonaliza aún más al legislador de Israel.

Esta nueva faceta negativa de Moisés se detalla en esta misma perícopa:

> El arder del matorral lo ha interpretado Cirilo en el tratado moral De Adoratione como un signo de que la Ley no alumbró a los judíos. El no poder acercarse Moisés al matorral indica que la Ley no justifica. El tener que quitarse el calzado es señal de que la Ley no queda exenta de reproche, cargada como está de obras muertas [55]. El apartar el rostro denota la debilidad de la Ley en el conocimiento de Dios: no puede resistir la luz de la verdad que nosotros contemplamos perfecta en el Hijo. La tartamudez de Moisés es un símbolo de la incapacidad de ella de hablar de la naturaleza inefable, trinitaria, y su debilidad una muestra de su poca potencia de voz ya que sólo se oyó en un pueblo y no en todos, como la de Cristo. No atreverse Moisés a regresar a Egipto antes de cerciorarse de la muerte del Faraón trasluce la debilidad de la Ley sometida aún al temor de la muerte [56]. Y en otros pasajes repite machaconamente —otra de las características de Cirilo es su fidelidad al símbolo adoptado—

---

[52] Ὁ μὲν γὰρ νόμος ὁ διὰ Μωσέως εἰς ἀρχὰς ἀποφέρει μόλις τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, καὶ στοιχεῖόν ἐστι τοῖς νηπίοις εἰσηγητὴς, παιδευτὴς ἀφρόνων, διὰ τύπου καὶ σκιᾶς ἀμυδροτάτην ἡμῖν εἰσκομίζων μόλις των πρακτέων τὴν εἴδησιν. CIRILO, *Gla. Ex.* II (PG 69, 481 A).

[53] ORÍGENES, *Hom. Ex.* II, 4 (GCS VI 160,10).

[54] CIRILO, *De ador.* IX (PG 68, 634 D, 866 C-D); *Gla. Ex.* III (PG 68,494 A, 515 D). etc.

[55] *De ador.* II (PG 68, 235 B).

[56] Βραδύγλωσσος γὰρ ὁ νόμος, πρὸς τὸ διαρθροῦν εὖ μάλα τὸν περὶ τοῦ ὄντος λόγον· οὔτε μὴν οἷός τε μυσταγωγεῖν πρὸς τὴν ἐν ἁγίᾳ Τριάδι προσκυνουμένην σεπτὴν καὶ ἄῤῥητον φύσιν. *Ibid.* 252 A. Ἔστι γὰρ δὴ φροντίδος οὐκ ἐλευθέρα γεώδους τε καὶ κοσμικῆς, οὔτε μὴν εἰσάπαν ἱερὰ, καίτοι τῆς εὐαγγελικῆς πολιτείας οὐκ ἐχούσης ὅλως τὸ μερίζεσθαι πρὸς τὰ σαρκὸς, ἤγουν πρὸς τὰ ἐν κόσμῳ πράγματα, ὁλοτρόπως δὲ, ὥσπερ ἀφιερούσης τῷ Θεῷ τοὺς ὑπὸ Χριστῷ γεγονότας *Ibid.* 256 A.

que la resistencia de Moisés al mensaje de Dios es un tipo de su inferioridad en el orden de salvación respecto a Cristo [57].

A toda esta problemática sobre la Ley y Cristo, tan firmemente planteada en esta su primera obra, permanecerá Cirilo siempre fiel. Ello muestra por una parte —y la insistencia lo confirma— que se trata de uno de los núcleos de su teología y por otra la unión íntima que se da entre ésta y sus comentarios bíblicos —¿la extrae de ellos o viceversa?— y que no es sino el primer plano de la unión profunda de lo paulino en la mente de Cirilo con el A. Testamento, indicio a su vez del conocimiento quizá no filológico, pero sí cabal, de la entraña de la Biblia.

e) Aarón complemento de Moisés

Ligada a esta interpretación y muy rica en contenido bíblico es su idea sobre Aarón, que arranca de aquí y llenará muchas páginas de sus obras. Parece incluso ser una consideración original de Cirilo. Que Aarón sea figura de Cristo en cuanto sumo sacerdote no es nuevo. Cirilo lo explanará también largamente en los libros XI, XII, XIII del tratado De Adoratione que los dedica a explicar, referidas a Cristo, las funciones y aun los ornamentos de Aarón; pero aquí se trata de un simbolismo distinto. Aarón es figura de Cristo porque cuando Moisés muestra su incapacidad de revelar a Dios, de llevar a El al pueblo, *le es dado su hermano como ayuda, es decir como imagen del que vendrá en ayuda de la Ley*. Aquel que, como hermano, por su humanidad, se asociará a los que estaban bajo la Ley. Cristo hablará al pueblo y se hará como la boca de Moisés (Ex. 4,16) a quien interpretará los misterios que la Ley, tardílocua y débil, no alcanza; la hará clara y universal, y serán ambos mensajes —Ley y Evangelio— semejantes como lo eran, por ser hermanos, Aarón y Moisés. Este parecerá por una parte superior a Cristo ya que éste estará sometido a la Ley y afirmará haber venido a cumplirla; por otra el ministerio posterior de Aarón, junto con su mayoría de edad simbolizará el ministerio de Cristo posterior en el tiempo al de Moi-

---

[57] Ἆρ' οὖν οὐκ ἐναργὴς ὁ τύπος, καὶ ὁ τῆς παραιτήσεως τρόπος οὐχὶ τὴν ἀναφορὰν ἐπὶ τὸ ἀσυγκρίτως ὑπερτεροῦν καὶ ὑπερκείμενον ἔχει, τοῦτ' ἔστι, Χριστόν; Ὡς τὸ, «Τίς εἰμι ἐγώ»; λέγειν ἀνάρμοστον· εὐπετὲς δὲ λίαν τὸ ἐξελέσθαι λαοὺς, καὶ σώζειν ἔθνη, καὶ ἀποκομίζειν εἰς ἐλευθερίαν, συντετριμμένου καὶ ἀτονήσαντος, τοῦ πρὸς δουλείαν συνέχοντος τοῦτ' ἔστι, τοῦ Σατανᾶ. CIRILO, *De Ador.* II (PG 68, 240 A).

sés, pero —por tratarse de una persona divina— anterior y más sublime [58].

No es un solo pasaje; casi siempre que interviene Aarón ve en él Cirilo este sentido complementario, perfeccionador de la Ley. Cuando sube al monte con Moisés [59], cuando va al Faraón [60], etc... No cabe duda que este papel que le asigna es totalmente bíblico. Será como la cara deficiente del Moisés que comentábamos antes.

Gregorio de Nisa no lo ha visto así. Para él Aarón es el ángel, anterior al hombre en el tiempo como Aarón lo era a su hermano [61], y que como el ángel puede —según sea bueno o malo— destruir al tirano Faraón [62] o llevar a la idolatría [63]. Hay sí en él una liberación de lo filoniano en pro de lo estrictamente bíblico. Filón había visto en ese no saber hablar la repugnancia del iluminado Moisés por la retórica brillante, exterior [64] que, como nota Daniélou [65], recuerda el «non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis» de Pablo (I Cor. 2,4). Moisés tenía que avenirse con todo a usar esa retórica para enfrentarse victoriosamente a los sofistas egipcios. Para Filón representaba pues Aarón el λόγος προφορικός, la palabra que explica el logos interno [66]. Resulta un poco extraño cómo no ha explotado Gregorio este planteamiento del problema de ciencia humana y divina. *Orígenes* lo ha visto y en parte aprovechado, evitando la terminología filosófica y ampliando bíblicamente esta corta visión. Dedica toda una homilía a explicar las palabras «mi voz es débil y mi lengua torpe» (Ex. 4,10). Pondera comentándolas la incapacidad, el temblor humano, el empequeñecimiento y apagamiento de la ciencia humana cuando se empieza a conocer la Palabra verdadera, la que estaba al comienzo junto a Dios. Humilde reconocimiento que Dios premia abriendo la boca para que pueda proferir las palabras divinas [67]. Pero tampoco él ha llegado a ver en la excusa de Moisés una muestra de su insuficiencia como mediador.

---

58 Cirilo, *De ador.* II (PG 68, 260 D).
59 *Ibid.* VII, 491 B, 594 C, 651 D.
60 *Ibid.* 730 D.
61 Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 340 D; DAN 45, 51).
62 *Ibid.* 396 A-B; DAN 99,211. En otra ocasión lo interpreta como el ángel custodio, *Ibid.* 337 D; 44,45.
63 *Ibid.* 340 D; 46, 52.
64 Filón, *De sacrificiis Abelis et Caini,* 12 (COHN I, 206).
65 Daniélou, *Sacramentum...* 181.
66 Filón, *De migratione Abrahami,* 78-79 (COHN II, 283).
67 Orígenes, *Hom. Ex.* III, 1, 2 (GCS VI 162, 5ss).

Estaba pues reservado al pensamiento un poco monótono de Cirilo, a la firmeza y casi rigidez de sus ideas el dar con el hilo secreto que una a ese Aarón, boca de Moisés (Ex. 4,16), con el profeta prometido al pueblo por éste en el Deuteronomio, «*en cuya boca* pondré (Jahvé) mis palabras» (Dt. 18,18). Sería ésta una de las ocasiones de preguntar si no se trata aquí, bajo la capa un poco desconcertante de esas explicaciones, de exegesis de la mejor calidad ya que da con el sentido más auténtico de la palabra sagrada. Y no sólo por lo que algunos llamarían fácil procedimiento de achacar lo que se quiere al autor sagrado que previó tales semejanzas. ¿No se da una unión íntima aun de forma entre esa profecía deuteronómica y las humildes palabras de Moisés en esta ocasión; «Manda a quien has de mandar» (Ex. 4, 13), que Cirilo aplica sin dudar a Cristo que viene en ayuda de la Ley? [68].

f) Los tres milagros que garantizan la misión de Moisés

En su interpretación, sin suprimir diferencias que se irán notando, coinciden por esta vez Cirilo y Gregorio de Nisa. Este acuerdo en el núcleo del símbolo delata tras ellos una tradición sólida y definida. Cirilo presenta dos versiones variantes que vienen determinadas por la diversa tendencia de sus dos libros: una es más moralizante, otra más cristológica (al menos en teoría y en la orientación general, ya que el parangón que sigue es buen ejemplo de lo cristológica que resulta siempre la moral ciriliana). Para facilitar la comparación de las dos exegesis las damos a dos columnas, indicando el libro del que están tomadas y procurando se correspondan en los respectivos milagros (subrayamos las palabras claves del texto bíblico):

DE ADORATIONE (exegesis moral)	GLAPHYRAS (exegesis cristológica)
milagro de la vara (Ex. 4, 3)	
La vara es la naturaleza humana.	*La vara* es el Verbo, llamado tantas veces en la Escritura vara de Jesé, etc.; mientras ella estaba en el cielo éramos miserables los hombres y estábamos sometidos a Satán.

[68] Cirilo, *De ador.* II (PG 68, 252 D).

caída en tierra. Caída en Adán en un estado miserable y odioso a los ojos de Dios.

caída en tierra. Ese Verbo bajó del cielo y se hizo semejante a nosotros que somos como serpientes comparados con Dios, y fué contado entre los malhechores.

cogerla con la mano. La diestra de Dios, el Verbo, al hacerse hombre, la toma y vuelve a su primitivo estado [69].
La coge *por la cola,* es decir por el final ya que vino en los últimos tiempos.

cogerla con la mano. Esa vara hay que cogerla con la fe. Entonces se ve que es vara, fortaleza de Dios.

el milagro es una señal de que la obra de Cristo alcanza a toda la humanidad hasta su cabeza, Adán [70].

el milagro es una señal. Dios por la encarnación nos muestra que nos ama [71].

milagro de la lepra (v. 6)

mano en el seno. La naturaleza humana hecha a imagen de Dios y criada en su seno cuando aún no había pecado.

mano en el seno. El Verbo de Dios (con frecuencia se le llama diestra del Padre) que estaba en el seno de Este.

lepra. Enfermedad mortal en que cayó la naturaleza humana al salir por el pecado de la tutela y amor de Dios.

lepra. La miseria y debilidad de la naturaleza humana que El asumió al salir del seno paterno y hacerse hombre. Los judíos le llamaron pecador.

volverla de nuevo al seno. Cuando el Padre nos recibió de nuevo en Cristo nos abrigó en su seno por el don de la adopción; al punto libres de la muerte fuimos restablecidos a nuestra condición primera [72].

volverla de nuevo al seno. El verbo retornó al Padre. Ahora está ya incorrupto, no sujeto a las necesidades del cuerpo [73].

---

[69] Cirilo, *De ador.* II (PG 68, 245 C).
[70] *Ibid.* 246 B.
[71] *Gla. Ex.* II (PG 69, 470 C ss).
[72] *De ador.* II (PG. 68, 247 C).
[73] *Gla. Ex.* II (PG 69, 474 D ss).

milagro del agua convertida en sangre

milagro del agua, el bautismo en que se purificó el mundo.	*milagro del agua*. El agua es símbolo de la vida. También el Verbo es vida. Y por cierto es agua del río es decir vida de la vida del Padre.
convertirse en sangre. La purificación del mundo por la muerte de Cristo que fué la última de las señales así como éste el último de los tres milagros.	*convertirse en sangre*. La muerte del Verbo por nosotros.
echarla a tierra. Esa tierra es el cuerpo santo de Cristo ya que fué del santísimo costado de donde brotaron esa sangre y agua que purificaron el mundo [74].	*echarla a tierra*. La Encarnación [75].

Cada una de las dos interpretaciones no contiene sino un solo símbolo central que se explicita luego con sobriedad siguiendo las flexiones del texto: en una es la naturaleza humana la que sufre esas transformaciones, en la otra el Verbo. Es notable cómo las dos encajan perfectamente en los pormenores, sin violencia ni exageraciones. Por ello no extraña que se haya realizado con naturalidad la unión entre esas mano y vara de Moisés y las del Padre, y, una vez descubierto el paralelo, se haya seguido en sus detalles, tan llenos de ecos bíblicos y que tanto habían de tentar a los que buscaban en el A. Testamento el misterio de Cristo oculto, pero presente allí. Tal vez tiene más apoyos en la misma Escritura (en sus términos al menos) la interpretación cristológica, pero al gran convencido de la caída humana en Adán, que era Cirilo, le tenía que parecer igualmente palmario que ese caer y levantarse del texto bíblico la reflejasen.

Una simple revisión de los dos pasajes paralelos descubre al punto una unidad honda en que se funden moral y dogma cirilianos. Se puede apreciar, mirando con detalle, que en el primer paradigma vara y mano son figuras de la naturaleza humana, no por sí mismas, sino por lo que les sucede: ese caer, convertirse en serpiente o lepra, ser transformadas. Es pues más la historia de

---

[74] Cirilo, *De ador.* II (PG 68, 250 A).
[75] *Gla. Ex.* II (PG 69, 478 C ss).

esa naturaleza que ella misma la simbolizada ahí. Ahora bien, esa historia la realiza Cristo, y en concreto haciéndose hombre, cogiendo esa serpiente, metiéndonos a una consigo en el seno paterno, es decir, la mano se cura cuando se ha hecho mano del Padre, cuando se juntan y funden en uno naturaleza salvada y su salvador.

Los dos simbolismos no son más que dos momentos del mismo: la historia de la salvación humana, vista desde ella como necesidad o desde el seno del Padre como compasión y gracia. Nos redimió porque se hizo como nosotros; su caída a nuestra humildad es una copia y enmienda de nuestra caída en el pecado; por eso en su resurrección y ascensión al Padre nos levanta también a nosotros en sí [76].

En esto es heredero del pensamiento griego y en concreto de Gregorio de Nisa [77]. El mismo simbolismo, incluso más decidido por parte de éste al llamar a Cristo pecado y serpiente —Cirilo evita siempre o aclara mucho esas frases humillantes—, y aun la cita bíblica de mano de Dios, seno del Padre, etc... podrían sugerir una influencia directa sobre Cirilo.

Gregorio omite el tercer milagro, es menos extenso en la cita de textos bíblicos, da menos valor al hecho de *arrojar* la vara, añade que se transforma en serpiente para derrotar a las serpientes de Egipto y de nuevo en vara para golpear a los magos y apoyar a los buenos, detalles que parecerían excesivos a Cirilo [78]. Para Gregorio se trata de apoyarse en el bastón de la fe; Cirilo, más activo, coge con la fe el misterio.

Diferencias mínimas que dejan muy abierta la posibilidad de una copia. Pero hay un detalle de importancia que los separa: Gregorio no habla de Adán; está, sí, la naturaleza sometida al demonio y «se hace luego inalterable por participación en la inmutabilidad divina» [79], pero falta el punto negativo de partida de esa recapitulación, algo que en Cirilo precede indefectiblemente la aparición de Cristo. Por ello es en Cirilo la historia de la reden-

---

[76] Cirilo, *Gla. Nu.* (PG 69, 224 A).

[77] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 333 D ss; DAN 39, 27). Aunque Gregorio asegura que a esa interpretación le mueve la Escritura misma: Τὰ δέ με πρὸς τὴν διάνοιαν ἀνάγοντα ταύτην ἐστὶ προφητική τε καὶ εὐαγγελικὴ μαρτυρία, no queda excluída la posibilidad de una tradición patrística anterior. La resurrección de Cristo la vió en ese pasaje ya Tertullano, *De resurr. carnis* 28 (PL 2, 835 A-C). En cuanto a la Encarnación la adivinó en la vara arrojada Ireneo, *Adv. Haer.* III, 21, 8 (PG 7, 953 B).

[78] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 336 B-C; DAN 40, 31).

[79] *Ibid.* 336 A; 40, 30.

ción como más cerrada, más una, mientras que en Gregorio no puede uno librarse de la impresión, al leer este trozo [80], de que esta nueva teofanía es como el fruto del retiro y soledad del hombre meditante y está encaminada a alimentar su fortaleza con tales consideraciones, un poco ab extrinseco. Dice en efecto: «el que con el conocimiento de estos misterios se ha hecho un dios —parece aludir al ser dios del Faraón (Ex. 4, 16)— se enfrenta a los que resisten a la verdad...» [81].

El tono es evidentemente bíblico y se quería de hecho con los milagros equipar a Moisés para su misión. Pero en este terreno histórico le viene un poco grande como medio el misterio de la Encarnación. Ello lleva a creer que Gregorio usa de una tradición ya hecha y la inserta en su plan. En cambio la exegesis espiritual de Cirilo es más absoluta, menos supeditada al proceso personal de Moisés. La historia clave no la centra Cirilo en Moisés; de ahí la significación de esa idea repetida que falta también en Gregorio: los judíos no creyeron a Cristo y le tomaron por pecador. Ese insistente recuerdo del pueblo judío en un elemental esquema del proceso de salvación nos confirma en lo que indicábamos: que para Cirilo esta historia, como toda la Historia, no gravita sobre Moisés sino sobre Cristo. La exegesis del siguiente pasaje va a diferenciar aún más ambas visiones de la vida de Moisés. Pero antes conviene recalcar la importancia que, aun sin la provocación de Nestorio, tenía ya para nuestro autor la Encarnación como centro de toda la realidad salvífica y teológica. Ni se puede pasar por alto ese ejemplo bellísimo de lo que Cirilo entiende por redención y unidad con Cristo y que tan difícilmente encajaría en categorías occidentales: nos volvió a nuestro primitivo estado cuando al ladrón, como a primicias y primero de los crucificados con El, le dijo: hoy estarás etc... [82].

g) Encuentro con el ángel en el viaje de vuelta a Egipto (Ex. 4, 24)

Gregorio comenta: Séfora, de raza extranjera, que acompaña a Moisés a su vuelta a Egipto es

[80] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 336 B-D; 40, 31-37).
[81] *Ibid.* D; 41, 35.
[82] *De ador.* II (PG 68, 245 C).

«la cultura profana que contiene cosas no rechazables en la formación de la virtud con tal que su fruto no retenga nada de la podredumbre pagana. Porque si no está circuncidado y despojado de todo lo nocivo e impuro, el ángel que les viene al encuentro les amenazará de muerte. Porque hay algo de carnal e inútil en el fruto de la sabiduría de las ciencias diversas. Cuando se ha quitado eso, lo que queda es de buena raza israelita. Por ejemplo, la filosofía profana enseña la inmortalidad del alma: esto es lo que hay de bueno en el niño; pero enseña la metempsicosis y el paso de un ser de espiritual a animal; esto es la sabiduría carnal, extraña. Hay otros ejemplos» [83].

Filón interpretó con igual simbolismo el matrimonio de Moisés [84]. Más aún, como nota Daniélou [85], vió en este matrimonio de Moisés con la sabiduría la cumbre de la vida de éste, iniciado en el misterio más profundo de las cosas. Gregorio, sin cegarse por el brillo de la imagen, ha calado lo complejo del problema. Lo ha visto cristianamente. Ahora bien, ese tono sereno, de amor sobrio y doloroso a la filosofía puramente humana, lo buscaríamos inútilmente en Cirilo, poco interesado por tales perfiles y quizá también inferior a ellos [86].

La interpretación de *Cirilo* sobre el mismo pasaje tenía que ir evidentemente en otra dirección. Séfora es para él, como ya antes para Ireneo [87], la Iglesia de los gentiles.

Por tanto el hijo de ella será figura del nuevo pueblo que por la circuncisión espiritual repele la muerte [88], circuncisión hecha con piedra, es decir en el Espíritu de Cristo que es la piedra. (Esto si es Gersón a quien quería matar el ángel. Si a Moisés, interpretación a la que se inclina más Cirilo:) el intento de matarle sería señal del poder de la muerte sobre los hombres desde el pecado de Adán [89], muerte que ha sido vencida con la sangre del Cristo recién nacido a quien el nuevo pueblo de los gentiles representa en su infancia [90]. Y que la sangre de Cristo evite la muerte de Moisés es indicio claro de que por esa sangre se salvó toda la multitud de los Padres, todo el género humano que

---

[83] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 337 A-B; DAN 41, 37-40).
[84] Filón, *De posteritate Caini*, 78 (COHN II, 17).
[85] Daniélou, *Sacramentum*... 181.
[86] W. Jaeger, *Two rediscovered*... 133-136 ha visto en esa defensa de la filosofía una apología de la tradición de Orígenes frente a los ataques de Epifanio y Jerónimo.
[87] Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 20, 12 (PG 7, 1042 B-C).
[88] Cirilo, *De ador.* II (PG 68, 259 B).
[89] *Ibid.* 257 A-B.
[90] *Ibid.* 259 B; *Gla. Ex.* II (PG 69, 484 C).

precedió temporalmente a Cristo [91]. No le aprovechó la circuncisión carnal, sino la que Séfora hizo en el nuevo linaje [92].

Gregorio introducía en lo filoniano dosis de cristianismo; Cirilo mete en el pasaje no lo cristiano, sino al mismo Cristo que desbanca toda otra problemática, todo otro personaje. Al mismo Moisés lo deja en un ejemplo de todos los que Cristo salvó aun antes de bajar a este mundo. De nuevo es la historia la que se centra y se resume en El.

Por otra parte conviene observar cómo en este episodio no es Moisés, sino su hijo Gersón, la figura de Cristo y por cierto no por descender de aquél, sino de una mujer pagana. Moisés desempeña por tanto dos funciones: la de pueblo judío en cuanto suplantado por los gentiles y la de humanidad pecadora necesitada del único remedio. Resaltando, contrastando con esos dos fondos, uno adverso, otro negativo, es como Cristo realiza aquí a Moisés. Todo el N. Testamento lo ve Cirilo proyectarse sobre todo el Antiguo.

h) Las plagas de Egipto

Extraña que Cirilo no las comente, máxime cuando sus dos predecesores le han dado animoso ejemplo. Orígenes en su homilía IV sobre el Exodo ve significaciones típicas y morales a cada detalle [93]. Gregorio adivina en las plagas los vicios que se ensañan en los hombres o los respetan según la calidad moral de cada uno [94]. Es muy posible que al no ser el pueblo de Israel el que las padece piense Cirilo que no encajan en aquel marco simple de hechos que se había trazado a propósito de la liberación de Egipto en cuanto símbolo de la nuestra del poder de Satán. Tal vez sintió desconfianza ante las sutilezas que habría de emplear.

Tampoco *el encuentro de Moisés con Aarón sobre el monte de Dios* (Ex. 4, 27) le sugiere ni el ángel de la guarda, como a Gregorio [95] ni las ricas consideraciones ascético-dogmáticas que *Orígenes* deduce del sitio del encuentro, el monte. Hay que subir allí, dice éste, para que Dios nos abra la boca como a los apóstoles en el Tabor.

---

[91] Cirilo, *Gla. Ex.* II (PG 69, 484 B).
[92] *In Jo.* IV (PUSEY 1 635, 5 ss).
[93] Orígenes, *Hom. Ex.* IV, (GCS VI 171, 7 s).
[94] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 344 D; DAN 49, 61).
[95] *Ibid* 337 D; 43,44.

«Si no subes allí y no sales al encuentro a Moisés, es decir si no realizas la ascensión del sentido elevado de la Ley y no alcanzas la cima de la inteligencia espiritual, el Señor no abrirá tu boca» [96].

Tal vez quede un eco de esto en lo que dice Cirilo en las Glaphyras hablando del Sinaí y de subir sobre Moisés a Cristo [97], pero se ha contentado con ello y no ha seguido esa ruta de Orígenes, que tan ancha se la abría. Por ser su libro sobre la Adoración en espíritu un tratado moral, en que los episodios de la vida de Moisés son sólo prueba de su tesis, y las Glaphyras una búsqueda del misterio de Cristo sólo donde éste se refleje, no se ha sentido Cirilo obligado, como Gregorio, a seguir paso a paso la vida de Moisés. Por ello creemos más útil desde ahora en adelante agrupar los comentarios en torno a los grandes hechos de éste como conductor del pueblo. Así sin renunciar del todo al orden histórico, se evita el desmenuzamiento excesivo y se destacan más los grandes símbolos bíblicos con lo que también atendemos a nuestro intento de mostrar un modo de exegesis patrística. El inconveniente que supondrá el mezclar la exegesis moral y la espiritual se atenúa mucho tratándose de Cirilo que, según vamos viendo, las distingue poco más que de nombre.

SALIDA DE EGIPTO

En el preámbulo segundo quedó insinuada la constancia no sólo en Cirilo [98], sino en toda la tradición, del simbolismo Egipto-poder de Satán. *Cirilo* lo expresa así:

«También nosotros, antes de creer en Cristo, sometidos a la tiranía de los demonios, servimos al Faraón espiritual, es decir al padre del mal, Satanás; trabajábamos a su antojo; como los judíos en el mortero y las paredes, así nosotros en las obras carnales. Pero nos libró el mediador Cristo» [99].

Filón, que en los magos vencidos por Moisés vió los sofistas, consideraba la Pascua como «el paso» del Israel del cuerpo al del espíritu, mientras se hunden los egipcios, que representan las pa-

---

[96] Orígenes, *Hom. Ex.* III, 2 (GCS VI, 165, 2ss).
[97] Cirilo, *Gla. Ex.* III (PG 69, 507 A-B).
[98] *De ador.* (PG 68, 151 B; 183 C, 195 C, 263 C, 307-310).
[99] *In Ep. ad Rom.* (PG 74, 897 A).

siones [100]. «El amante de la sabidaría, dice, no persigue otra cosa que el pasar más allá del cuerpo y las pasiones que sujetan el alma a manera de río impetuoso. La pascua significa alegóricamente la purificación del alma» [101].

Tertuliano ha sido el primero en vislumbrar, siguiendo el N. Testamento, el misterio bautismal de agua [102]. Tras él, Dídimo el ciego [103], Zenón de Verona [104] Cirilo de Jerusalén [105] van haciéndolo fondo común de la Tradición. Así llega a *Orígenes* que, dentro del más puro estilo paulino, ve en los tres días que siguen al paso del mar (bautismo) los tres días de la sepultura del Señor [106], pero a quien la interpretación «espiritual» de Pablo (I Cor. 10. 1-4) atrae como garantía y trampolín para su propia exegesis:

> «Si huyes de Egipto, si abandonas las tinieblas de la ignorancia para seguir la Ley divina que es Moisés, si te sale al encuentro el mar y las olas de las contradicciones se avalanzan sobre ti, golpea las aguas alborotadas con la vara de Moisés, es decir, ábrete tú mismo con la palabra de la ley un camino por medio de tus adversarios disputando, con ellos con atención a lo que dicen las Escrituras...» [107].

A pesar de lo genuinamente cristiano de aquel sepultarse en el Señor y de este blandir la Ley espiritual (Eph. 6, 10-17), está en su punto la indicación de Daniélou [108] que ve aquí, y en unos consejos morales que siguen, el influjo de Filón.

Digamos lo mismo de *Gregorio*. En su sermón sobre el Bautismo de Cristo [109] es fiel a la tradición, pero en la Vida de Moisés se transparenta el influjo filoniano: «¿Quién no ve en la armada de los egipcios, caballos, carros... las diversas pasiones del alma a las que el hombre está sometido?» [110]. Con todo, si esas pasio-

---

[100] Filón, *De migratione Abrahami*, 25 (COHN II, 273); *De leg. alleg.* II, 102 (I, 111). Sobre las tres significaciones de la palabra *Pascua* en los Padres: *Paso del mar rojo*, que es la de Cirilo *(De ador.* XVII, PG 68, 1073 C) entre otros; la de *Paso del ángel* o de Dios sobre las casas de los egipcios o Hebreos, que es la de Josefo y luego de los escritores sirios; y la de *Pascua* derivado de πάσχειν padecer, y sobre los Padres que las usaron: cfr. Daniélou, *Sacramentum*... 182, nota 1.

[101] Filón, *de Spec. Leg.* II, 145 (COHN V, 120).

[102] Tertuliano, *De Baptismo*, VIII. IX (PL 1, 1209 A-1210 A).

[103] Dídimo el ciego, *De Trinitate* 1. II (PG 39, 697 A).

[104] Zenón de Verona, *Tractatus* LV (PL 11, 509 A-510 A).

[105] Cirilo de Jerusalén, *Cateq. Myst.* I (PG 33, 1068 A).

[106] Orígenes, *Hom. Ex.* V, 1 (GCS VI, 184, 2ss; 186, 15).

[107] *ibid.* 5 (VI, 190, 15, 21 ss).

[108] Daniélou, *Sacramentum*... 164.

[109] Gregorio de Nisa, *In Bap. Xti.* (PG 46, 589 D).

[110] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 361 C; DAN 66, 122).

nes son, como dice, las que el alma tras el bautismo, donde debían haber perecido, se empeña en llevar consigo, los términos filonianos se ponen al servicio del cristianismo.

Cirilo en cambio, en el agua que salva, ya sea en esta ocasión a los israelitas [111], ya la que purificaba a Aarón y los sacerdotes antes de entrar en el santuario [112], la de santificación mezclada con la ceniza [113], la que limpiaba de las inmundicias legales [114], en fin la del Jordán que les deja el paso franco a la tierra de promisión [115], ve exclusivamente lo que antes notara hablando de Noe [116]: una figura del Bautismo. Incluso cuando el Señor, huyendo de los judíos, se pone a salvo cruzando el lago de Tiberíades (Jo. 6, 1), el agua sigue fiel a su misión salvífica, aunque esto suponga un viraje gigante en la historia de la humanidad, ya que esa agua no une al pueblo con su Dios, sino le separa de El y le lleva a los gentiles [117]. Su fidelidad a la Tradición le hace destacar, más que sus dos predecesores, la importancia única del bautismo, pero ese misterio del agua no le hace perder de vista el misterio más original de Cristo.

CORDERO PASCUAL

Gregorio, entusiasta de la libertad, se ha preguntado a propósito de la muerte de los primogénitos:

> «Si se contenta uno con el sentido literal, ¿cómo dar a los sucesos relatados una interpretación admisible? Es el egipcio el culpable y en sus veces es su hijo recién nacido, incapaz de pecar, quien lo paga» [118]. Buscando un sentido sigue a Orígenes y lo explica como la destrucción de los primeros movimientos; la cólera etc... Y acentúa la idea: «Es la primera incursión del mal en nosotros la que evita el cordero verdadero, así como allí se impedía el primer asalto del maligno» [119].

---

[111] Cirilo, *De ador.* III (PG 68, 271 B, 274 B).
[112] *ibid.* IX (PG 68, 775 D).
[113] *ibid.* XI 775 D.
[114] *Gla. Deu.* (PG 69, 661 C).
[115] *ibid.* 667 A).
[116] *Gla. Gen.* I (PG 69, 66 B)
[117] *In Jo.* III (Pusey 1, 401, 22ss).
[118] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 352 C-D; DAN 57, 91).
[119] *ibid* 353 B; 58, 95.

Cirilo no se hallaba en este terreno. A este sujetivismo opone su idea central:

«Nunca hubiesen salido los israelitas de entre los egipcios ni sacudido su esclavitud... ni la muerte... de no haber inmolado antes el cordero en figura de Cristo, que quita los pecados del mundo... Porque la muerte de éste es medicina capaz de disolver la muerte y los que participan de la mística bendición (designa Cirilo repetidamente con este nombre la Eucaristía) son vencedores de ella...» [120].

Sólo falta vaciar en este molde el relato pascual de Ex. 12, 1-6 para que la descripción del cordero trasluzca en todos sus detalles la imagen perfecta del único personaje ciriliano, Cristo. (Para evitar repeticiones damos juntas, siguiendo el texto bíblico citado y otros paralelos que comenta (Ex. 12, 21-23; Dt. 16, 1-6), las dos amplias explicaciones de Cirilo en sus dos libros sobre Moisés) [121].

Tomará cada uno un cordero (Ex. 12, 3). Cristo habita perfectamente en cada uno por la participación del Espíritu Santo.

Si la familia no es suficientemente numerosa, asóciese a su vecino (id. v. 4). Si el cristiano no entiende del todo el misterio de Cristo déjese ayudar por otros.

Será macho y sin tacha (v. 5). Carencia de toda mancha y debilidad en Cristo que ingiere a todos el germen del divino conocimiento.

Lo inmolará toda la comunidad (v. 6). Murió por todos Cristo; así pues somos todos los que lo inmolamos.

Se recogerá su sangre y se pondrá sobre los montantes (v. 7). Con la sangre de Cristo fortalecemos nuestro cuerpo apartando así la muerte de las puertas de nuestros sentidos.

Esta noche se comerá su carne asada (v. 8). En una noche sólo porque sólo en una ocasión murió El; y sólo en esta noche, este siglo, porque sólo durante él comulgamos conmemorando la muerte del Señor. En el cielo no será ya oportuno el recuerdo de su muerte.

Con ácimos y yerbas amargas (v. id). Los que participan de Cristo deben renunciar igualmente al fermento espiritual, la malicia, y alimentar sus almas con conciencias purísimas, sin sucumbir a las tentaciones de amargura.

No lo comeréis crudo (v. 9). Hay que investigar maduramente las palabras de Cristo.

---

[120] CIRILO, *De ador.* II (PG 68, 262 B).

[121] *ibid.* XVII (PG 68, 1066-1090); *Gla. Ex.* II (PG 69, 417 B-436 A).

sino asado al fuego (id). Las palabras sobre su divinidad son férvidas, ardientes.

la cabeza, las patas, las entrañas (id). El que come la Eucaristía debe tener los mismos sentimientos de Cristo, conocer todo su misterio. En concreto: la cabeza, el principio, significa que siendo Verbo estuvo al comienzo cabe el Padre. Los pies, fin del misterio, que volverá como juez. Las entrañas, que el Verbo está incluído y como escondido en los misterios de la naturaleza humana. Se designa pues con todo ello la fe perfecta e íntegra, el Cristo perfecto que por tal conocimiento habita en nosotros.

No dejaréis nada para el día siguiente (v. 10). No debemos retardar la intelección de Dios, ni, tras ésta, el Bautismo.

No le romperéis los huesos (v. id. en texto griego). Con nuestras mentes no podemos desmenuzar la solidez de la doctrina celestial. También significa que a Cristo no le quebrantarán los huesos en la cruz.

Lo que sobre, quemadlo (v. 11). La iluminación del cielo cuando le veamos cara a cara suplirá lo captado aquí del misterio, y nos hará renunciar al conocimiento enigmático de esta vida.

Lo comeréis así: ceñidos los lomos (v. id). Vigilantes y prestos, sin detenernos en las cosas mundanas.

Calzados los pies (id). Preparación de la voluntad para ir donde Dios quiera. *De prisa*, es decir sin pereza en obrar bien. Además esa postura de paso puede significar también dos cosas: a) que las sombras de la Ley pasaron y b) que el que ha comulgado con Cristo debe tender ardientemente a la virtud.

Este análisis [122] es menos arbitrario de lo que podría parecer a simple vista. Además de permanecer Cirilo en él fiel a sus simbolismos de otras veces (fuego, etc.) no hay sino una gran idea bíblica dominante —Cristo es el cordero que nos salva—, en torno a cuya legitimidad se centran las otras consideraciones, que no se podrán sin más llamar excesivas ya que no hace en ellas sino detallar lo que es comer a Cristo, alimento espiritual, aludiendo por tanto a lo intelectual de esa manducación, junto con las inevitables y muy genéricas consecuencias ascético-místicas. Hoy pensamos que la validez del tipismo central no incluye la de todos sus detalles. Es cierto y tal vez los alejandrinos no acababan de hacerse a esa idea, pero están también en su derecho al dar su enseñanza con palabras de la misma Escritura, máxime cuando el N. Testamento usaba ese método. Propugnar que a esto no se le

---

[122] Cfr. parecidas consideraciones a propósito de la ofrenda de los primogénitos, CIRILO, *In Luc.* (PG 72, 706).

llame exegesis sería ir tal vez demasiado lejos. ¿No había de conservar Cristo sus huesos intactos «para que se cumpliese» esa prescripción del cordero pascual? (Jo. 19, 36).

Gregorio, en cambio, que no menciona la Eucaristía a este respecto [123], aplica aquí el sentido literal, que vuelve a considerar insuficiente, a nuestro caminar por la existencia donde «apenas nacidos, la Ley de la vida nos empuja hacia la salida» [124]. Este caminar, este tender sin llegar, tan caro a Gregorio —Moisés es su modelo porque su vida ha sido una marcha hacia la tierra prometida [125]—,

> requiere calzados de una vida áspera que nos libre de las espinas del pecado, una túnica ceñida por la templanza y además la esperanza que está simbolizada en el apoyo del bastón. El alimento asado no son las palabras sobre Cristo, como en Cirilo, sino nuestra fe; y las entrañas que, según Cirilo, había que comer para apropiarse los sentimientos del Cordero, hay que respetarlas según Gregorio ya que son lo interior, los pensamientos difíciles sobre la esencia de Dios que no hay que investigar [126].

De entre las muchas desemejanzas señalemos una: En Gregorio la sangre del cordero evita la entrada del mal desde su comienzo. Según Cirilo estábamos todos muertos, el mal dentro poseyéndonos y desde nuestro interior es de donde lo expulsa Cristo, que para eso se hace hombre.

DESPOJO DE LOS EGIPCIOS

En cambio interpretan casi de igual manera el despojo de los egipcios por parte de los israelitas al partir. Dependen ambos de Orígenes [127]. Gregorio habla de la cultura profana [128], Cirilo de la capacidad del alma para la sabiduría, la agudeza de la inteligencia [129], pero ambos están de acuerdo en que las dos quedan abiertas al bien, a la revelación, y en que los vasos de Egipto pasan a

---

[123] Sobre la base bíblica de tal simbolismo cfr. Isai. 53, 7, 12; Jo. 1, 29; Act. 8, 32.

[124] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 357 A; DAN 61, 106).

[125] Daniélou, *Grégoire de Nysse, Vie de Moïse:* Sources chretiennes I bis p. XIX con las citas que trae.

[126] Gregorio de Nisa, *Vita Moyssis* (PG 44, 375 B-D; DAN 62, 100-110).

[127] Orígenes, *Epist. ad Greg.* (PG 11, 88 B-90 D).

[128] τόν ἔξωθεν τῆς παιδεύσεως πλοῦτον παρασκευάσασθαι, Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 360 B; DAN 64, 115).

[129] τὸ ἐν συνέσει πικρὸν. Cirilo, *De ador.* I. (PG 68, 205 C).

ser adorno de Jahvé cuando «arrancamos nuestra inteligencia de la vida profana y la empleamos en lo que es grato a Dios» [130]. Gregorio niega el valor literal del texto pues recomendaría una injusticia, y cree que la Escritura nos habla directamente a nosotros exhortándonos a usar bien esa ciencia profana [131]. En Cirilo no se da tal libertad frente al texto sagrado. No es esto sólo un detalle. Descubre la diversa manera de entender la Biblia: en Cirilo menos moralizante, menos sujetiva, más anclada en su contenido histórico y en el misterio encerrado en él, que tal vez no podrá ser siempre el hombre virtuoso, pero sí Cristo. Sería una confirmación de que con él vuelve, tras lo alegórico-moralizante, lo típico propio de la tradición eclesiástica.

Si en apariencia hemos perdido de vista hace rato a Moisés, en realidad se están comparando siempre las dos mediaciones, mejor dicho superponiendo a los dones de Moisés la realidad que prefiguraban, traduciendo a Moisés en Cristo.

PEREGRINACION POR EL DESIERTO

Desde que Filón concibió la travesía del desierto como el itinerario del alma que se libra poco a poco de las pasiones y avanza alumbrada por el logos hacia la iluminación suprema [132], la imagen ha tenido éxito. No es casualidad que Orígenes dedique 28 Homilías a los Números —el libro más seco de la Biblia— y comente en ellas la marcha hacia Tierra Santa, y en concreto la 26 y 27 a la noción misma de progreso, el sentido del andar, las diversas estaciones del alma, que:

> «hasta el momento que llegue a la perfección permanece en el desierto para ejercitarse en los preceptos del Señor y para probar su fe en las tentaciones. Acaba de vencer una de ellas, acaba de probar su fe, cuando cae en otra y así va de una a otra como de estación en estación... En cada una de ellas se pretende la adquisición de una virtud nueva, en lo que se realiza lo que dice la Escritura: «Irán de virtud en virtud», y en fin llegará al

---

[130] Ὅτε γοῦν ἡ πάλαι φαυλότητος ἐργάτις ἀνδρεία, καὶ τὸ ἐν συνέσει πικρὸν μετατρέποιντο πρὸς ἡμῶν εἰς τὸ δοκοῦν τῷ Θεῷ, μονονουχὶ καὶ ἐξ Αἰγυπτίων ληφθέντα, καὶ ἐκ τῆς ἐν κόσμῳ ζωῆς, ἱερά τε καὶ εὐπρόσδεκτα γενήσεται τῷ Θεῷ. CIRILO, *De ador.* I (PG 68, 205 C).

[131] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 360 A; DAN 63, 113 y 115). No es éste el único sitio en que GREGORIO niega el sentido literal. Se ha notado ya antes. Cfr. además 356 D; DAN 61, 105.

[132] FILÓN, *De migratione Abrahami*, 25, 35 (COHN II, 275); *De posteritate Caini* 12-13 (*ibid.* 3).

último, o más bien al más alto grado de virtud, pasará el río de Dios y recibirá la herencia prometida» [133].

Gregorio, para quien la vida espiritual es progreso continuo, ha escogido á Moisés por modelo, como ya se dijo, precisamente a causa del sentido migratorio de su vida [134]. También para él las estaciones representan las virtudes, pero la meta es más ambiciosa que la de Orígenes, no ellas sino el mismo Dios:

> «El que ha hecho morir al egipcio en el agua, ha visto al leño endulzarla, ha bebido con delicia de las fuentes apostólicas y ha reposado a la sombra de las palmeras éste se ha hecho capaz de Dios» [135].

El tratado sobre la Adoración en espíritu está montado sobre ese mismo progreso. En este punto en concreto se pregunta Cirilo por qué teniendo a mano un camino corto a través de los filisteos (Ex. 13, 17) los llevó Dios dando esa gran vuelta [136] —en el fondo es preguntarse el por qué de la peregrinación por el desierto— y responde:

> «A los que se alejan de la vida demoníaca, como a los que salían de Egipto, les lleva a la santidad y a la esperanza que tienen en Dios un camino directo y corto, la fe en Cristo y la justi-

---

133 Orígenes, *Hom. Nu.* 27, 5 (GCS VII, 263, 8 ss).

134 Daniélou, *Gregoire, Vie de Moïse* p. XIX.

135 Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44,365 D-368 A; DAN 71,135-136). Cfr. Daniélou, *Gregoire Vie de Moïse* 72, nota, sobre la importancia que esa capacidad interior (δέχομαι) tiene en la antropología de Gregorio. También *Orígenes* habla de un centro del alma en que cabe Dios: «Pars illa quae in eo (homine) est pretiosior omnium... portio nostri illa per quam capaces esse possumus Dei» *(Hom. Ex.* IX, 4; GCS VI, 242, 23-26). Cirilo, de acuerdo con todo su modo objetivo de entender las relaciones del hombre con Dios, va en una dirección diversa y aun opuesta. La naturaleza humana no es capaz de Dios, dice: Ἀλλ' ὥσπερ ἐστὶν οὐ φορητὸν ἀκάνθαις τὸ πῦρ, οὕτω καὶ θεότης ἀνθρωπότητι. *(Gla. Ex* I PG 69, 413 C). Sin embargo lo imposible ha sucedido: Πλὴν ἐν Χριστῷ συνέβη καὶ γέγονεν οἰστή *(ibid.)*. En su naturaleza humana, y por tanto en la nuesta se contrajo y cupo Dios: Θεὸς, τῷ ἐκ παρθένου ναῷ κατηυλίζετο, καθεὶς ἑαυτὸν εἰς ἀξιάγαστον ἡμερότητα, καὶ οἱονεὶ περιστέλλων τὴν ἄκρατον τῆς ἰδίας φύσεως προσβολὴν, ἵνα γένηται χώρητος, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἀκάνθας τὸ πῦρ. *(ibid.)*. Decir que aquí se refiere Cirilo sólo a la encarnación y no a la capacidad de cada alma de alcanzar con sus actos a Dios mismo es una solución falsa. Precisamente en él no se trata de *actos* de posesión de Dios sino del *hecho* de esa posesión que Cristo ha hecho extensiva a toda la humanidad. La humana ambición por llegar a Dios sólo tiene sentido a partir de ese hecho. Ese «existencial» del hombre no le viene de su naturaleza, es algo libre e histórico que dimana del misterio de la Encarnación: οἰστὴ γέγονεν ἡ φλὸξ σμικρῷ καὶ ἀσθενεστάτῳ ξύλῳ. Κεχώρηκε γὰρ, ὡς ἔφην, θεότης ἀνθρωπότητι. Καὶ τοῦτο γέγονεν ἐν Χριστῷ τὸ μυστήριον. Κατῴκηκε δὲ καὶ ἐν ἡμῖν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, *Ibid.* D. Esta diversa perspectiva de Cirilo respecto a sus dos antecesores creemos que es capital y está en la raíz de la diversidad de sus exegesis.

136 Cirilo, *De ador.* III (PG 68, 264 A).

ficación en El, como dice sabiamente Pablo: «Cerca de tí está la palabra de la fe: si confiesas que Jesús es el Señor serás salvo» (Rom. 10,8-10). Por este camino tan próximo y corto no permitió Dios que marchasen, sino que ideó un *rodeo* nada breve; me refiero a la Ley que en sus recodos y enigmas contiene una enseñanza más larga y difícil... Así pues, la Ley fue pedagogo que llevaba por un camino no recto, por el culto según la letra. Pero no así Cristo, porque a nosotros nos mostró el camino breve, el de la fe...» [137].

El contraste con Orígenes y Gregorio es notable. Aquí no hay estaciones ni progreso ni siquiera hay peregrinación por el desierto. Cirilo cambia un simbolismo de semejanza en uno de oposición: el cristiano no puede parecerse al judío ni siquiera en el caminar, él ha llegado al término. En lo que sigue parece volver al símbolo tradicional del peregrinar, pero al poner en marcha al pueblo y clavar sus ojos en la nube descubre que no es guía sino meta, porque es una figura de Cristo siempre presente, con lo que una vez más fracasa la peregrinación y Cirilo se olvida de los que caminan y de que lo hacen. La meta les acompaña, mejor dicho está con ellos y cada jornada no es ya una búsqueda sino un continuo llegar al término y poseerlo en contraste con la vana laboriosidad judía:

«¿Toda la intención de la escritura inspirada, mira por tanto al misterio de Cristo? Absolutamente toda, porque el fin de la Ley y los profetas es Cristo, ni hay otro nombre bajo el cielo en el que se puedan salvar los hombres (He. 4,12), como dijo el discípulo de Cristo. Prueba clara de ello es lo que sigue: Salidos de Socoth acamparon en Othon junto al desierto y Dios les precedía durante el día en la columna de nube para mostrarles el camino y de noche en una columna de fuego. En ambas se representaba a Cristo. ¿Cómo así? Primero por ser la columna fundamento de

[137] Cirilo, *De ador.* III (PG 68, 264 C-265 C). Aunque comenta los tres días de peregrinación que precedieron al paso del mar, no hay que creer que son sólo éstos los que contrapone al llegar repentino de los cristianos al bautismo y que por tanto lo esencial de la peregrinación, lo que viene tras el paso del mar, ya no se opone a lo cristiano sino más bien lo representa, como en los otros Padres. Cirilo enfrenta *toda* la peregrinación al llegar cristiano, como lo indica al decir que la tierra de promisión estaba cerca y Dios no se la dió directamente (264 A-B). Lo confirma después al hablar de las cinco oleadas de obreros en la parábola evangélica de la viña y comparar a los cristianos con los últimos (265 D-267 A). El mero hecho de oponer tan radicalmente el errar judío al llegar cristiano no deja lugar a dudas. Todo esto queda a salvo aun cuando luego, en el libro V, el avance de los cristianos en conocimiento y buenas obras lo vea prefigurado en la peregrinación judía por el desierto (*De ador.* V, PG 68, 369 A ss). De ello hablaremos enseguida en el texto.

la verdad y porque no puede ser destruída ni apartada... La Escritura acostumbra a llamar noche al tiempo anterior a Cristo, aquél en que dominaba Satanás, cuando los hombres estaban presos en las tinieblas de la ignorancia. Y por el contrario día a aquél en que vino nuestro Salvador, cuando iluminados hemos recibido el resplandor del verdadero conocimiento de Dios... lo que Pablo atestigua cuando dice: «pasó la noche y vino el día» (Rom. 13,12). Así pues siendo el tiempo anterior noche y día aquél en que se hizo hombre el unigénito de Dios, afirmamos que a los israelitas se les mostró en especie de fuego en la Ley que juzga y castiga (el fuego es señal de pena) pero a nosotros en forma de nube, en figura del santo bautismo y de aquella salvación que conseguimos por el agua. ¿No es acaso la nube agua?» [138].

A continuación parece acordarse Cirilo por fin de los hombres y de su difícil caminar por la vida, aunque sea cristiana, pero aun entonces le puede el misterio de la diversidad, no sólo creída por la fe, pero aun experimental, de las dos épocas de salvación:

«Es pues necesario que los que quieren seguir a Cristo y llegar a la celestial ciudad no se queden con la Ley y se cojan febrilmente a los mandatos mosaicos... sino avancen al otro lado; así hicieron aquéllos que por mandato de Dios pasaron por las aguas y, como dice Pablo, fueron bautizados en el mar. Entonces tendrán como protector al mismo mediador entre Dios y los hombres, a Cristo, que siendo Dios se hizo carne y es además por otra razón mediador, en cuanto se interpone entre sus adoradores y los enemigos de éstos y no les permite atacarles... Si vencidos por una vida voluptuosa y mundana decidimos dejarla y seguir las leyes de Dios con la mayor decisión, si aún no hemos conseguido la gracia del bautismo no seremos suficientemente fuertes para superar la molicie... seremos como los israelitas que tiemblan al ver a los egipcios perseguirlos... ya que el alma antes del bautismo es débil y tímida y fácilmente asustadiza, pero cuando posea su gracia, revestida de la virtud de lo alto, resistirá con valentía a los perseguidores y luchará con valor, y con suma facilidad desbaratará los ataques enemigos siendo Cristo su jefe y defensor. Sólo de esta manera venceremos» [139].

Lo más llamativo de este largo pasaje del libro De Adoratione es el sentido terminal del misterio de la Encarnación de Cristo· Más allá no puede llegar Dios y hasta ahí ya hemos llegado nosotros. De la dualidad esencial de la vida cristiana, lo que tiene

---

[138] CIRILO, *De ador.* III (PG 68, 268 A-269 B).
[139] *Ibid.* 272 B-273 B.

de gracia y lo que exige de esfuerzo, y aun lo que supone de progreso, Cirilo acentúa lo primero. Para Orígenes y Gregorio el bautismo es sólo un comienzo, para Cirilo es el sentido y por eso, de alguna manera, el fin de la vida. Todos tienen razón y, aun considerada sicológicamente, es menos ingenua de lo que parece la postura ciriliana en un medio pagano y judío en el que el bautismo era de veras el paso de la vida. Pero aun dogmáticamente está justificado este enfoque que se funda en la certeza de que la divinización llevada a cabo en nosotros por el Verbo encarnado, cuando nos la apropiamos por el Bautismo, es lo sumo que nos podía suceder, algo que no admite nuevas metas, algo que el hombre ha de procurar vivir en plenitud, sin parangonarlo nunca con la búsqueda ciega de la humanidad, anterior a la venida de Cristo.

En los libros IV y V De Adoratione parece Cirilo borrar o corregir lo dicho ahora, completarlo al menos, ya que en ellos intenta probar que el cristiano, después del bautismo, ha de luchar por ser fiel a esa llamada gratuita de Dios. No es extraño que el tema de la peregrinación por el desierto vuelva, pero esta vez como un símbolo del duro peregrinar cristiano. En efecto, habla de *seguir a Dios* [140], de la sed que figura los trabajos de un esfuerzo serio [141], de la cruz de Cristo que los suaviza y dulcifica [142]. Distingue incluso tres jornadas o avances: el primero de la incredulidad a la fe, el segundo de la maldad e intemperancia a las buenas obras y sentimientos y el tercero, «más excelso que el anterior», de lo imperfecto a lo perfecto en hechos y creencias [143], para concluir: «cuando avanzamos espiritualmente de la ignorancia a la verdad... de la infidelidad a la fe ¿no pasamos de un lugar a otro y nos asemejamos a los que caminan?» [144].

Todo ello es renunciar en parte a la posesión de la meta en que creía antes. Cirilo no podía dejar de ver que lo cristiano es sinónimo de difícil (máxime en su ciudad) y «salvar el alma que es lo más valioso, ha de resultar por fuerza arduo» [145] frente a tantos escándalos, innumerables demonios, frente a la avaricia, en-

---

[140] CIRILO, *De ador.* (IV PG 68, 381 C).
[141] *Ibid.* 380 C.
[142] *Ibid.* 381 A.
[143] Τρίτη δὲ ταύτης προφερεστέρα καὶ ἐν εὐκλείᾳ μείζονι, ἡ ἐκ τοῦ ἐνδεοῦς ἐπὶ τὸ ἀρτίως ἔχον, πρακτικῶς τε ἅμα καὶ δογματικῶς. *Ibid.* 396 B.
[144] *Ibid.*
[145] *Ibid.* 304 B.

vidia, odios y todos los vicios [146]. Aun el que se decide a luchar, apenas conseguirá alabanza [147], ya que los más esforzados son los que más interés ofrecen a los demonios [148].

Cirilo no se deja pues llevar de la pura especulación. Sin embargo un examen de estos mismos textos obliga a afirmar que con ellos no destruye lo anteriormente dicho sino que lo completa, e incluso lo afianza más. En efecto, toda esa guerra hay que verla a partir de aquella victoria de Cristo que sucedió una vez y se nos comunicó en el bautismo. Por eso es una guerra cuyo desenlace es positivo y se conoce. Precisamente lo «peligroso e indigno es no querer luchar, pudiendo con la ayuda de Cristo alcanzar todo género de gloria» [149]. Con Cristo venceremos [150] y de la misma tentación sacaremos más fuerza [151].

Es más, aunque asegura que los premios no serán en modo alguno iguales a pesar de que todos tengan una misma fe [152], sin embargo en este mismo capítulo dedicado a exhortar al esfuerzo por la perfección, viene a afirmar Cirilo que por el mero hecho del bautismo y haber sido revestidos de la virtud de lo alto estamos en el censo de los varones y en el libro de Dios [153]. Con ello el matiz de la peregrinación cambia. No se busca algo que no se tenga. En esto la exegesis de Cirilo tiende a diferenciarse de las de Orígenes y Gregorio que ven más problemático el fin de ese Exodo, más incierto. Esta diferencia se perfila al concretar qué es

---

[146] Cirilo, *De ador.* IV (PG 68, 305 A).

[147] *Ibid.* D.

[148] *Ibid.* 308 B.

[149] Σφαλερὸν μὲν οὖν ὡς ἔοικεν, ὦ Παλλάδιε, φαίην δ' ἂν ὅτι καὶ βδελυρώτατον, εἴσω τε πάσης βεβηκὸς ἀτοπίας, μὴ τὸ κατανδρίζεσθαι φιλεῖν φαυλότητός τε καὶ ἁμαρτίας· θρυπτομένους δὲ ὥσπερ εἰς ἐκτόπους ἡδονάς, καὶ θηλυπρεπεῖς μαλακίας ἐγκαθιέντας τῷ νῷ, τῆς εἰς ἀρετὴν εὐτολμίας ἀποφοιτᾷν, καί τοι παρὸν εὖ μάλα διὰ Χριστοῦ πρὸς πᾶν ὁτιοῦν ἀναθρώσκειν δύνασθαι τῶν ἐπαινουμένων. *Ibid.* 301 C.

[150] *Ibid.*

[151] *Ibid.* 308 B.

[152] Μία μὲν ἡ πίστις ἡ εἰς Χριστόν· πλὴν, οὐχ ἅπαντες οἱ πεπιστευκότες ἐν ὁμοίῳ καὶ ἴσῳ τρόπῳ τέ εἰσι καὶ βίῳ, ἀλλ' οἱ μὲν, οὕτως· οἱ δὲ οὕτως, κατά τὴν τοῦ μακαρίου Παύλου φωνήν. Οὐκοῦν, οἱ μὲν βίου σεμνότητι προὔχοντες, ἁγιώτεροι δὲ διὰ τοῦτο, πρώτην ἔχουσι τὴν τάξιν ἐν ἀπογραφῇ τῇ θείᾳ, καὶ ἐν μνήμῃ Θεοῦ· οἱ δὲ τὸ μεῖον ἔχοντες, ἐν ἁγιασμῷ, διὰ τὸ μεῖον ἐν ἀρετῇ, δεύτεροί που πάντως καὶ ἐν ἀπογραφαῖς. *Ibid.* 316 B. Con ello admite Cirilo una escalología aún ausente. Cfr. además 332 B donde dice que la supresión tolal del pecado será al final de los liempos cuando la naturaleza humana sea vuelta a su primitivo estado.

[153] Οὐκοῦν, καθὸ πεπιστεύκαμεν εἰς τὸν τῶν ὅλων Σωτῆρα καὶ Λυτρωτὴν, καὶ διὰ τοῦ βαπτίσματος τὴν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἄνωθεν ἰσχὺν πεπλουτήκαμεν· ἐνεδυσάμεθα γὰρ τὴν ἐξ ὕψους δύναμιν τῷ ἁγίῳ· κατεσφραγισμένοι Πνεύματι, τεθείμεθα καὶ ἡμεῖς ὡς ἐν ἀρσένων τάξει τε καὶ λόγῳ, καὶ κατελογίσθημεν ἐν βίβλῳ Θεοῦ. *Ibid.* 316 B.

lo que guía a los cristianos por el desierto y qué fin persiguen. Cristo es el jefe de la expedición [154], pero además es la nube orientadora que a los que estaban en tinieblas los iluminó y a los ya iluminados les da sombra y refrigerio [155]. Precisamente el carácter aflictivo de esa peregrinación se debe a ser seguimiento de Cristo [156]. Y los que van en pos de él no son individuos aislados que buscan a su Dios (expresión que no disgustaría a Gregorio) sino la Iglesia y la multitud de los creyentes que nunca se separa del que los llama a la salvación [157].

Todo esto es decir que se avanza con Cristo poseyéndolo, con lo que volvemos a la exegesis del libro III, y que al llegar a la meta no nos encontraremos sino con El mismo como cada uno de los días. Sólo que no habrá un nuevo caminar. Incluso llega a formular con perfección la antinomia quietud-avance que resulta de sus dos exegesis: «¿Qué significa el avance y qué el detenerse bajo las órdenes de Cristo? No hay diferencia alguna, ya que ambas cosas, avanzar con la nube y pararse con ella son una figura de nuestro deseo de estar con Dios» [158]. Es verdad que a continuación enumera como otra posible solución, las tres fases de que hemos hablado, pero ya concebidas como aumento en Cristo, progreso hacia el varón perfecto y la edad madura [159]. Termina así: «El avanzar cuando avanza la nube y detenerse con ella significa enigmáticamente el estar con Dios y hacerlo todo con El» [160].

Así resuelve Cirilo la antítesis parada-progreso que es la del haber llegado y tener que partir que se formula el cristianismo.

---

[154] τὸν προβαδίζοντα καὶ ἡγούμενον, φημὶ δὴ Χριστὸν, τὸν κατασκεπτόμενον αὐτοῖς τὴν ἀνάπαυσιν, τὸν ὡς ἐν μεσίτου τάξει πρεσβεύοντα, τὸν ὡς ἐν τύπῳ νεφέλης νοούμενον σκεπαστὴν, CIRILO, *De ador.* V (PG 68, 388 A). Cfr. abajo la cita de nota 161 y 162. Vuelve la imagen en 396 D: συνόντος τε καὶ ἡγουμένου Χριστοῦ. Cfr. sobre todo el gran párrafo 384 C-388 B.

[155] *Ibid.* 396 A.

[156] *Ibid.* 396 A.

[157] ἕπεται γὰρ ἡ Ἐκκλησία πανταχῆ τῷ Χριστῷ, καὶ ἡ τῶν πιστευόντων ἁγία πληθὺς τοῦ καλοῦντος εἰς σωτηρίαν οὐκ ἀπονοσφίζεται. *Ibid.*

[158] Καὶ τίς ἂν νοοῖτο τυχὸν ἥ τε ἄπαρσις ἡμῶν καὶ ἡ κατάλυσις, προβιβάζοντός τε καὶ ἡγουμένου Χριστοῦ; Ἀδιαφορήσει μέν πως ἔν γε δὴ τούτοις ἡμῖν ὁ λόγος, τύπον ὥσπερ τινὰ καταδεικνύντος ἡμῖν τοῦ θέλειν εἶναι μετὰ Θεοῦ τοῦ τε συναπαίρειν καὶ συγκαθίστασθαι τῇ νεφέλῃ. *Ibid.* 396 B.

[159] *Ibid.* C.

[160] Οὐκοῦν τὸ συνεῖναί τε τῷ Θεῷ, καὶ σὺν αὐτῷ πάντα δρᾷν, ὑποφήνειεν ἂν αἰνιγματωδῶς τότε συναπαίρειν ἀπαιρούσῃ τῇ νεφέλῃ, καὶ ἠρεμούσῃ συνηρεμεῖν. *Ibid.* 396 D. También GREGORIO se formula la misma antinomia. En él se oponen avanzar y estar fijo sobre la roca; y esta roca, refugio del alma y al mismo tiempo lugar en que convergen todas las promesas, es Cristo (PG 44, 405 C; DAN 110, 243 y 408 B; 111, 247 ss).

Todo se resume en Cristo que está ya en medio de nosotros y del que participamos, pero que al darnos, y no sólo ofrecernos su vida entera, nos fuerza cada mañana a renunciar a nuestra pobre vida y salir con El tras El. Planteada así la peregrinación se reduce a una imitación de Cristo, como Cirilo lo dice recordando la invitación de Jesús a seguirle e incluso precediendo en la misma formulación en muchos siglos a la contemplación ignaciana del Rey Temporal [161]. Pero hay que explicar que no se trata de una imitación desde fuera, que brota del propio esfuerzo e idealismo, sino desde dentro, una vez injertados ya en Cristo por el bautismo y en la virtud de su Espíritu: «Nadie puede salir de la maldad ni mejorar, si Cristo no es su compañero y guía» [162].

En lo eclesiológico [163] y, sobre todo, en lo cristológico de su interpretación del peregrinar judío ha dado Cirilo un paso firme adelante sobre Orígenes y Gregorio.

¿Por qué ese simbolismo complejo? Se había de notar la diferencia de jefes, la Ley no podía sin más significar la gracia, tenía también que delatar su propia limitación. Los dos testamentos son verdaderamente dos, uno de tinieblas —que eran a la vez sombras de la verdad— y otro de luz. Se confirma así la faceta de debilidad que decíamos antes. Esta oposición que no suprime el símbolo pero lo matiza será estudiada en el capítulo cuarto. Ya desde ahora indica cómo serán los tipos cirilianos: análogos, mezcla de parecido y desemejanza.

EL AGUA AMARGA DE MARA Y LAS FUENTES DE ELIM (Ex. 15, 22-27)

Filón [164] y Gregorio de Nisa [165] consideran el episodio del agua amarga como una prueba de la constancia en la virtud de los que han salido ya de sus pasiones. Según aquél el esfuerzo y la es-

[161] Εἰ δὴ βούλοιτό τις ἐμὸς εἶναι μαθητής, διὰ τῶν ἴσων ἐμοὶ παθημάτων ἡκέτω προθύμως, καὶ οἱονεὶ τὴν αὐτὴν ἴτω τε καὶ ἀγαπάτω τρίβον· συναναπαύσεται γὰρ οὗτος καὶ συνδιαιτήσεται. Cirilo, *De ador.* V (PG 68, 393 A).

[162] Ἀλλ᾽ οὔτε τὴν ἐκ φαυλότητος ἄπαρσιν, οὔτε μὴν τὸ ἐφικνεῖσθαι τυχὸν καὶ ἐγκαταυλίσθαι τρόπον τινὰ τοῖς ἀμείνοσι, κατορθῶσαί τις ἂν δυνηθῇ, μὴ οὐχὶ συνόντος τε καὶ ἡγουμένου Χριστοῦ. *Ibid.* 396 D. Cfr. 265 C.

[163] «Cyril cultivates the ecclesiological type of exegesis with much entusiasm». Kerrigan, *St. Cyril*... 165; Du Manoir estudia detenidamente este aspecto eclesiológico de Cirilo, *Dogme*... 289-366.

[164] Filón, *De congressu eruditionis gratia* 163 (COHN III 106); *De migratione* 37 (COHN II, 275).

[165] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 365 B; DAN 70, 132).

peranza en la inmortalidad acaban por hacer dulce la virtud; en Gregorio esa esperanza se hace cristiana, y por tanto no es en la inmortalidad sino en la resurrección, y es firme porque tiene su garantía y su comienzo en ese madero echado al agua que es la cruz de Cristo. También para Orígenes es el lignum vitae el que dulcifica, pero no ya la vida, sino la Ley que entendida a la letra es amarga y dura [166]; ahora bien ese lignum es sobre todo lignum sapientiae [167], lignum intelligentiae spiritalis [168], que enseña cómo hay que entender la circuncisión, etc...

Cirilo toma de Gregorio el simbolismo del madero de la cruz, pero deja que sea él mismo más que la esperanza que despierta el que cambie la vida al quitar a la Ley su amargura [169]. Con ello se inclina a la interpretación origeniana, pero a su vez difiere de ésta: la Ley no sólo es amarga sino dura e intolerable, condenatoria incluso [170], mas todo ello se convierte en dulzura vivificante cuando esa Ley descubre a Cristo. Se podría tal vez formular esta diferencia diciendo que, según Orígenes, el misterio del madero nos descubre una inteligencia espiritual de la Ley y esta sabiduría es la que nos la explica y espiritualiza (más nuestra práctica de ella que la misma Ley); en cambio para Cirilo es el mismo Cristo quien al realizar con su misterio esa Ley la hace (a ella misma) espiritual. Esto cambia mucho la perspectiva: uno exhortará a *cumplir* esa nueva Ley descubierta y el otro a *creer* en esa nueva Ley ya realizada. Cirilo da pues su cuño típico a esa herencia de Orígenes y Gregorio.

En las doce fuentes y setenta palmeras de Elim, en las que Filón vió los doce misterios menores y los setenta mayores (los del cosmos y los del logos, según Goodenough [171]), los Padres han vislumbrado ya desde Tertuliano [172] los doce apóstoles y los setenta discípulos, pero no sin que Cirilo recuerde en esa palma florida al justo por excelencia, Cristo [173].

---

166 Orígenes, *Hom. Ex.* VII, 1 (GCS VI 205, 7 ss).

167 *Ibid.* 205, 19.

168 *Ibid.* 206, 9.

169 Cirilo, *Gla. Ex.* II (PG 69, 448 B).

170 *Ibid.* 445 D-448 A.

171 Goodenough, *By Ligth Ligth. The mystic Gospel of hellenistic Judaism* 1935 p. 209.

172 Tertuliano, *Adv. Marc.* IV, 13 (PL 2, 387 B).

173 Cirilo, *Gla. Ex.* II (PG 69, 448 C-449 A). Lo repite en *In Amos* (PG 71, 572 A-B).

EL MANA Y LAS CODORNICES (Ex. c. 16)

Hay en el Deuteronomio (8, 3) una frase sobre el maná, que cita y aprovecha Filón y que por sí sola bastaría a dar la razón a muchas exegesis, aparentemente desmandadas, de los Padres. «Jahvé te ha humillado, te ha hecho sentir el hambre y te ha dado de comer el maná que ni tú ni tus padres habíais conocido, para mostrarte que el hombre no vive solamente de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Jahvé»

A la luz de esta aclaración del misterio del maná se comprende mejor a Juan (c. 6) y a Cristo en su tentación (Mt. 4, 4) y se explica que Filón vea representado en él el alimento espiritual del alma, los λόγοι que Dios deja llover del cielo, y sus gracias [174].

Tras el paralelismo de Cristo en Cafarnaún, casi significa un paso atrás, a Filón, la interpretación de *Orígenes,* que ve en el maná la palabra de Dios, aplicada no al Verbo, sino a los oráculos que acaban de ser leídos en la Iglesia (con todo, poco después, el maná —el pan— se equipara al Verbo [175]). Según él proveerse para el sétimo día (Ex. 16, 5) es almacenar obras buenas para la vida eterna; y la orden de no conservar de un día para otro es una advertencia contra la avaricia, afán de riquezas, etc... castigados con el gusano, que no muere, de la podredumbre.

Para *Gregorio* el maná es el cuerpo de Cristo, más claramente simbolizado aún por el hecho de no ser producido con trabajo, sino de haber aparecido sobre la tierra, claro símbolo del nacimiento virginal de Jesús [176]. Se adapta a todos los gustos [177] como lo prueban los escritos de Pablo que contienen enseñanza para todo tipo de fieles. Ve, como Orígenes, recomendada la moderación, castigada la excesiva avidez y, como él, aconseja hacer acopio de bienes imperecederos para la otra vida.

Cirilo construye a base de las dos relaciones (Ex. 16 y Nu. 11) un conjunto [178] en que el episodio de las codornices juega un gran

---

[174] Filón, *Quis rerum...* 15, 79 (COHN III, 4, 19); *Quod deterius...* 118 (COHN I, 285).

[175] Orígenes, *Hom. Ex.* VII, 5 (GCS VI, 211, 16 ss). Hemos dicho *casi* porque en la primera parte del discurso de Cafarnaún podría el Señor referirse sólo a la fe, y además Orígenes tiene tan alto concepto de la sacramentalidad de la palabra que no duda en parangonarla a la Eucaristía: «Quod si circa corpus eius conservandum tanta utimini cautela, et merito utimini, quomodo putatis minoris esse piaculi verbum Dei neglexisse quam corpus?». *Hom. Ex.* XIII, 3 (GCS VI, 274, 11).

[176] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 368 C; DAN 72, 138).

[177] Daniélou, *Gregoire, Vie de Moïse* 73, nota 2.

[178] *El maná y la codorniz, Gla. Ex.* II (PG 69, 449 B-465 C).

papel en relación con el maná, y le sirve de base para una lección original de teología histórico-dogmática. Se puede apreciar cómo empieza por lo origeniano, para ir superándolo hasta acabar en Juan. (También en Orígenes se da esta gradación, pero menos continua y absorbente). He aquí su comentario:

> *Las codornices* representan el amor carnal de los judíos a las cosas terrenas. «Dios se las da, no empujándolos a la concupiscencia, pero sin concederles tampoco resistir a los afectos ya que no se reserva a los que están bajo la Ley la vida esplendorosa y la santificación total, sino a los que están bajo el Espíritu» [179]. Por eso viene la codorniz a la tarde, es decir porque andan los judíos en la sombra de sus deseos carnales y no en la luz [180].
>
> *El maná* en cambio significa «la enseñanza y dones de Cristo; viene de arriba, no tiene nada de terreno... es alimento de hombres y ángeles. Porque el Hijo nos manifestó en sí mismo al Padre, nos enseñó el misterio de la Trinidad y nos llevó a todo género de virtud. Alimento de espíritus es en verdad el conocimiento recto y sincero de estas cosas. Y esta doctrina de Cristo se da en el día y en la luz; por eso se dió el maná por la mañana y en el día porque a los creyentes les ha alumbrado el sol de justicia, Cristo [181]. El es el pan que ha bajado del cielo... Nos alimenta para la vida eterna con sus mandatos que llevan a la piedad y con la bendición mística (Eucaristía). El es por tanto y por sí mismo el maná divino y vivificante» [182].

A la repulsa judía del maná y ansias de algo más carnal le ha dado Cirilo una transcendencia que, lejos de desbordar el dato bíblico, lo ilumina en su totalidad y lo centra en Cristo. Para ello vuelve a marcar de nuevo en el A. Testamento dos zonas de simbolismo cristiano, la del parecido y la de la oposición; y ésta viene otra vez a concretarse en la imperfección de la Ley. Lo acentúa aún en lo que resta del comentario, donde el intento de aprovisionarse de maná para el día siguiente lo traduce como el vano deseo de los judíos de quedarse con las sombras una vez aparecida la realidad [183], y la pausa del sábado como el disfrute de lo cogido el día anterior y en este sentido como el provecho que el cristia-

---

[179] CIRILO, *Gla. Ex.* II (PG 69, 456 B).

[180] *Ibid.* C.

[181] Igual interpretación de las épocas históricas en ORÍGENES, *Hom. Ex.* VII, 8 (GCS VI, 214, 15 ss).

[182] CIRILO, *Gla. Ex.* II (PG 69, 456 D-457 B).

[183] *Ibid.* 460 A. Lo mismo en *In Ep. ad Haeb.* (PG 74, 977 C).

no obtiene de la Ley que para él es pedagogo que le lleva a Cristo [184].

En el comentario al cap. 11 de los Números delata las raíces históricas, no pragmáticas, de esta exegesis:

> «Que el pueblo judío prefiere del todo a los bienes divinos los temporales y carnales lo verá cualquiera en la parábola evángélica (la de los invitados a las bodas que se excusan con sus campos, mujeres...)» [185].

Moisés, harto del pueblo, se queja a Dios y confiesa su incapacidad, por lo que Este le asigna los setenta ancianos que le ayuden y a quienes da Dios del espíritu de Moisés. Cirilo comenta:

> «La Ley sola, representada por Moisés, no es capaz de llevar de la mano... Eligen setenta para que el número sea perfecto... ¿Quiénes son esos setenta? Los que después de Moisés Cristo eligió para conducir al pueblo y cuyas primicias son los apóstoles (discípulos) [186]. Y dice que Dios coge del Espíritu que está en Moisés y lo da a los otros, para que entendamos que es uno y el mismo Espíritu el que santifica a todos los que nos precedieron y a nosotros» [187].

Del grupo de los setenta faltaron dos, a los que con todo Dios llenó de su espíritu. Protestaron los otros y Moisés respondió que ojalá todo el pueblo profetizase (Nu. 11, 26-30).

> «Entendamos por estas cosas que la Ley tomó a muchos y los llevó al misterio de Cristo, pero no pudo llevarlos a todos, y a los que faltaban los santificó Cristo ya que fueron llamados los gentiles al conocimiento de la verdad no por la Ley o Moisés, sino por el poder de Dios Padre, que a los que no le conocían les reveló su imagen, esto es su Hijo, y a los que llamó los hizo santos ungiéndoles con el Espíritu. Ahora bien, los que estaban bajo la Ley tienen celos de los que están justificados en Cristo por la fe y santificados por el Espíritu. Moisés se alegra previendo el misterio. No tienen por tanto los mismos sentimientos de Moisés los judíos que envidian a los santos» [188].

Una vez más había captado Cirilo una insinuación de Orígenes [189] sobre la transformación de la Ley (maná) en manjar espi-

---

[184] CIRILO, *Gla. Ex.* II (PG 69, 460 B-C).
[185] *Ibid.* 464 B.
[186] *Ibid.* 464 C.
[187] *Ibid.*
[188] *Ibid.* 465 A.
[189] ORÍGENES, *Hom. Ex.* VII, 8 (GCS VI, 214, 18).

ritual por medio de Cristo, pero con innegable originalidad lo enfrentó a las codornices como un ejemplo de la oposición de lo material a lo espiritual, y esto no en un simbolismo descarnado: la tarde y la mañana en que aparecieron unas y otro definían dos momentos de la llamada de Dios, dos pueblos elegidos, y también a ellos les alcanzó el contraste de materia y espíritu, sombra y luz. Que además haya sabido hallar en el Evangelio una negativa gemela de lo espiritual, esta vez de Dios en persona no ya de sus dones, le capacita para dar con el hilo de esa historia de elecciones y repulsas: porque no quisieron lo espiritual negaron luego a Cristo, y porque rechazaron el don de Dios Este volvió sus ojos a otro pueblo.

En este episodio Moisés queda envuelto por un misterio cuya magnitud conoce pero es incapaz de realizar. Lo está diciendo, pero al ser él mismo el representante de la Ley ha de cargar con la incapacidad de ésta y hacer así de balancín del gran mediador y sus dones.

EL AGUA DE LA ROCA

No es necesario constatar la significación de este símbolo que ya Isaías (43, 20) empieza a mesianizar y en el que Pedro (I, 2, 4-7) Pablo (I. Cor. 10, 4) y Juan (7, 38 y c. 6) ahondarán con fruición cuando quieran hablar del don de Cristo. Parece ser Justino [190] quien nos transmite los primeros ecos de una tradición que se dividirá luego en las dos corrientes fundamentales, la que ve en el agua de la roca un símbolo bautismal y la otra, posterior, —en Antioquía Teodoreto [191] y fuera de allí S. Ambrosio [192]— que la disocia del paso del mar y la hace eucarística [193]. Filón por su parte [194], ha interpretado la roca como la Sabiduría cuya agua calmará la sed de las pasiones [195].

Hay en el cristianismo otra corriente tradicional —la sigue

[190] Justino, *Dial.* LXXXVI, 3 (PG 6, 680 B-681 C).

[191] Teodoreto, *Quaest. in Ex.* XXVII (PG 80, 257 A-B).

[192] Ambrosio, *De Sacramentis* V, 1 (PL 16, 447 A-B).

[193] H. Rahner, *Flumina de ventre Xti.:* Biblica 22 (1941) 269-302; Daniélou, *Sacramentum*... 159-172.

[194] Filón, *Leg. Alleg.* II, 86 (COHN I, 107).

[195] Sobre la posible haggada común a Filón y a Mt. 21, 42 y Pedro I, 2, 4-7, base de esa unión de esta piedra, la angular, y la de escándalo, cfr. Daniélou, *Sacramentum*... 187.

Orígenes [196]— que no acentúa lo sacramental, sino considera el misterio de Cristo en la cruz, herido por la lanza, de cuyo costado brota el agua. *Gregorio,* siguiendo ese camino, pondera la dureza e inaccesibilidad para los incrédulos de la roca Cristo, que en cambio al que se acerca con el bastón de la fe le reserva una bebida que se difunde por su interior [197].

Cirilo comenta así ese mismo capítulo de los Números:

> *María murió* (v. 1). Maria es el culto legal que junto a Moisés, que es la Ley, cantó la grandeza de Dios tras el paso del mar.
>
> *Murió el primer mes* (id). El primer mes, que se llama también de los nuevos frutos, cesa el culto típico y umbrátil. ¿Cómo así? Porque nos alumbró el Unigénito en forma humana. El es nuestra primavera, en El reflorece nuestra naturaleza [198].
>
> *Entonces tuvo sed el pueblo* (v. 2). Entonces, es decir cuando acabó el culto umbrátil, el pueblo carecía de aguas espirituales.
>
> *Piedra.* Cristo por su inquebrantable e inmóvil naturaleza (divina).
>
> *Golpeó dos veces la roca* (v. 11). Los dos golpes que los judíos infligieron a Cristo: primero lo mataron, después hicieron creer que no había resucitado.
>
> *El agua brotó en abundancia* (id). Cristo inundó el mundo con torrentes divinos al dársenos a sí mismo.
>
> *No introduciréis al pueblo en la tierra que yo daré* (v. 12). Ni la Ley (Moisés) ni el sacerdocio legal (Aarón) serán quienes nos lleven a la tierra de promisión, sino Cristo [199].

Una cosa llama la atención en esta exegesis: que no cite a Juan (7, 37-40) y que no insinúe en modo alguno la Eucaristía [200]. El símbolo tradicional, que sin duda conocía y en parte conserva (dársenos a sí mismo, inundar el mundo con torrentes divinos...), lo contrasta con la sed judía. Con ello pierde vigor y se desenfoca.

---

[196] ORÍGENES, *Hom. Ex.* XI, 2 (GCS VI, 254, 8). Agua que ORÍGENES entiende de nuevo como la palabra de Dios que calma nuestra sed: «las fuentes del N. Testamento». (*Ibid.* 6).

[197] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 368 A; DAN 71, 136).

[198] Cfr. H. RAHNER, *Osterliche Frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandreia:* Festschrift z. 70 Jub. P. J. A. JUNGMANN, Freiburg i. B. 1959 p. 68-75.

[199] *Gla. Ex.* II (PG 69, 493 A-497 A).

[200] *In Ep. ad Rom.* (PG 74, 879 B) cita incluso a Pablo: «bebimos el cáliz espiritual», pero evoca a Juan. Dice: «La piedra era Cristo, que de su costado nos hizo brotar agua mezclada con sangre».

Los golpes con el bastón simbólico de la fe (Gregorio) se han convertido en los golpes que el pueblo de Israel dió a la roca Cristo. Una vez más comenta Cirilo hechos con hechos.

BRAZOS EN CRUZ DE MOISES (Ex. 17, 18).

Esta imagen no ha podido menos de sugerir desde muy antiguo a los Padres la cruz de Cristo y su relación con nuestra victoria sobre Satanás que es el Amalec del relato. Hasta el punto de que T. W. Manson [201] se ha planteado la cuestión de si en éste y otros simbolismos antiquísimos no tendríamos parte del querigma primitivo que no ha llegado a pasar a los evangelios, pero que lo hace tan auténtico como el de la serpiente de bronce, citado por Juan (3, 15). De hecho lo conocen ya la epístola de Bernabé, [202], Tertuliano [203], Cipriano [204], Justino [205]...

Por esta misma constancia del símbolo es interesante comprobar cómo Gregorio de Nisa, siguiendo a Orígenes, añade otro aspecto que casi desplaza al primero y que Cirilo procura armonizar con él. En efecto, *Orígenes* menciona la cruz [206], pero tras de recordar cómo aquí sube Moisés sobre la colina (v. 9) y no sobre el monte, donde sólo una vez glorificado por la Transfiguración de Jesús aparecerá con Elías, y después de extenderse en consideraciones ascéticas, concluye:

> «Yo creo también que por esta figura Moisés significa dos pueblos: el primero es un pueblo de entre los gentiles, que eleva las manos de Moisés y las mantiene alzadas, es decir que eleva bien alto todo lo que ha escrito Moisés, y busca en lo alto su sentido y por ello alcanza la victoria. El segundo no eleva las manos de Moisés, no las alza del suelo, no ve en ellas nada elevado ni sutil y por ello es vencido por sus enemigos y postrado en tierra» [207].

---

201 T.-W. Manson, *The argument of Prophecy:* Journal Theol. Stud. 1945, p. 132.

202 Bernabé, *Epis*. XII, 2 (PG 2, 760 B-762 C).

203 Tertuliano, *Adv. Marc.* III, 18 (PL 2, 345 C-347 B).

204 Cipriano, *Testimonia* II, 21 (PL 4, 715 B-C).

205 Justino, *Diálogo* CXIV, 4 (PG 6, 700 B-701 B).

206 Orígenes, *Hom. Ex.* XI, 4 (GCS VI, 255, 19-256, 19).

207 «Puto autem quod per hanc figuram etiam duorum populorum Moyses formam designet et ostendat unum esse populum ex gentibus, qui elevet manus Moysi et erigat eas, id est qui in sublime extollat ea, quae scripsit Moyses et in excelso eorum intelligentiam statuat et per hoc vincat; alium esse, qui, quoniam non elevat manus Moysi nec extollit eas a terra nec altum in eo aliquid et subtile considerat, vincitur ab adversariis et prosternitur». (*Ibid.* 256, 19 ss).

Es evidente que esto tenía que tentar a Cirilo, pero sorprende que *Gregorio* lo haga suyo. Copia casi a la letra a Orígenes y explicita el símbolo del sacerdote que sostiene las manos de Moisés y que representa:

> El sacerdocio verdadero que, gracias al Verbo divino que le está unido, vuelve a alzar las energías de la Ley caídas a tierra bajo el peso de la interpretación judaica... [208].

En este pasaje siente Gregorio de tal manera el vigor y autenticidad de la imagen tradicional que llega a renunciar a su héroe Moisés por considerarle inepto para acaudillar a los buenos en esta batalla [209].

En el libro III De Adoratione, en que comenta este pasaje, quiere *Cirilo* mostrar que sólo en Cristo se halla la explicación de esa fuerza que tras el bautismo tienen los cristianos y que ha ponderado antes [210]. Interpreta así:

> «Subió a una colina... Porque la enseñanza (mistagoguia) de la Ley nos levanta hasta allí donde podamos contemplar desde arriba la estrategia de Cristo. Cuando Moisés alzaba los brazos, vencía Israel; cuando los bajaba, éste cedía y triunfaba Amalec: ya que ni por el diablo ni por otro enemigo, aun el más feroz, puede ser vencido ni todo Israel, ni cada uno de aquéllos que se honraron con la semejanza de Cristo y llevaron sobre sí su oprobio, es decir su cruz venerable; ya que las manos alzadas son un símbolo claro de la cruz [211].

Tras una pequeña elucubración origeniana, aunque muy represada, se impone el símbolo tradicional. Incluso la Ley adquiere un carácter más positivo que en otras ocasiones.

> «Los que no aceptaron la cruz, éstos, privados de su protector, estuvieron a merced de sus enemigos. Mientras Moisés alza las manos en forma de cruz pierde Amalec. Ahí se representan los

---

208 Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 372 B; DAN 76, 150). «En efecto, para quien sabe mirar, el misterio de la cruz aparece por todas partes en la Ley. Por eso dice el evangelio que ni una tilde ni una i pasarán, designando así el signo transversal y el perpendicular que, unidos, forman la figura de la cruz». Sobre este simbolismo cfr. H. Rahner, *Das mystische Tau:* Zeits. Kat. Theol. 75 (1953) 385-410.

209 Gregorio de Nisa, *ibid.* A; 75, 148.

210 Cirilo, *De Ador.* III (PG 68, 273 C). El título mismo del libro III sitúa en Cristo la fuente de esta seguridad Ὅτι ἀμήχανον διαφυγεῖν τὸν ἐξ ἁμαρτίας θάνατον, καὶ τὴν τοῦ διαβόλου πλεονεξίαν, εἰ μὴ δι᾽ἁγιασμοῦ τοῦ κατὰ Χριστὸν, καὶ ὅτι οὐκ ἐν νόμῳ ἡ δικαίωσις, ἀλλ᾽ ἐν Χριστῷ. *Ibid.* 212 A.

211 *Ibid.* III, 276 C.

que con esa cruz venerable vencen a Satanás y pueden con sus enemigos. En cambio, cuando le vemos bajar las manos y a Amalec crecerse, pensemos en los que no queriendo aceptar sobre sí la cruz son vencidos y superados por el demonio... Dice que las manos de Moisés eran reacias, por el peso, a extenderse en forma de cruz, en lo que se significa que Israel no estuvo suficientemente preparado a recibir la fe y que apenas se abajó a someterse al oprobio de Cristo. Por eso Pablo llama a la cruz el escándalo de los judíos» [212].

Otra vez queda lo origeniano controlado por lo tradicional. Es más, renuncia Cirilo en parte a esa dualidad objetiva de pueblos y testamentos tan querida en otras ocasiones y recalca lo sujetivo, la aceptación de la cruz y aun ésta más en cuanto participación vital en el oprobio de Cristo que como signo redentor ex opere operato. Los mismos judíos carecieron de preparación, dice con más generosidad que en otras partes. Esta insinuación prueba que su teología de la Ley es histórica, que se basa en el Israel concreto que rechazó al Señor y no es un mero juego literario o una aplicación teológica de los dos órdenes de Platón, uno umbrátil, otro real, que se corresponden. Ni hay que olvidar que todo este matiz personal encaja mejor en la tónica moral de su libro De Adoratione, al que pertenece esta cita, que en la más doctrinal de las Glaphyras, que hubieran resaltado más el misterio del mismo Cristo o de la Ley. Por otra parte este mismo estilo moral ciriliano es, como dijimos ya en los preámbulos, hondamente dogmático y muy general: llevar el oprobio de Cristo, sostener su cruz...

Y tomando una piedra, se la pusieron debajo y se sentó sobre ella; Aarón y Hur sostenían sus manos, cada uno a un lado (v. 12). Ahora bien, la piedra preciosa, elegida, angular, aprobada es Cristo, sobre la cual descansando los más prestos y dóciles de Israel, aquellas reliquias de la gracia de elección, extienden sus manos, es decir sostienen la cruz, fortaleciéndoles y alentándoles Cristo significado aquí por Aarón y Hur, ya que fué al mismo tiempo sacerdote y juez...» [213].

Los dos pueblos de Orígenes son aquí uno solo; el «resto de de Israel» ha salvado el abismo de los dos testamentos y los ha unido bajo la cruz. La fisura no es ya temporal sino existencial,

---

212 Cirilo, *De ador.* III (PG 68, 276 D).
213 *Ibid.* 277 C.

está trazada por la respuesta a la invitación del Señor a llevar su cruz. Tanto que ya no es ésta la que vence, sino el cristiano que la lleva. El mismo Moisés, en un curioso desdoblamiento, no figura tanto a Cristo cuanto a los que aceptan sobre sí la cruz de Este. Más que Moisés mismo son sus manos (su postura más que él) las que significan la cruz y a los que la llevan. Este aspecto sujetivo con que llena Cirilo el simbolismo tradicional, lo enriquece y renueva.

No hace hincapié en la figuración de Josué. La reconoce al ponderar en las órdenes que le da Moisés la sumisión de Cristo bajo la Ley, pero en modo alguno le concede la importancia que otros Padres [214]. En cambio aparece una nueva faceta de su Cristo omnipresente: la de sacerdote y juez, en esa prefiguración por Aarón de la que pronto se hablará. La fuente viva de la exegesis de Cirilo se anuncia en esos epítetos neotestamentarios que aplica a esa piedra, apoyo de Moisés y de todos los que creen.

MOISES Y SU SUEGRO JETRO (Ex. c. 18)

A continuación destacan Orígenes y Cirilo la importancia de la visita de Jetró a su yerno Moisés, en lo que no hacen sino seguir al libro sagrado que le concede un capítulo entero. Dentro de algunos rasgos comunes —Gregorio por su parte no introduce el episodio en su vida de Moisés— se aprecian a cuenta de él la originalidad y vigor de ambos modos de ver.

En este encuentro pondera *Orígenes* cómo el sacerdote de Madián no le conduce a Moisés a la montaña, sino a la tienda, porque éste no es aún el atleta que hace falta para subir al monte y para bajar luego a Egipto a luchar [215]. Pasmado ante la humildad de Moisés que acepta el consejo de un pagano, dice que no hay que despreciar las palabras de sabiduria pronunciadas por los paganos sólo por el hecho de que éstos lo sean. Más aún, Moisés aceptó el consejo, porque:

> «sabía que vendría un día en que los paganos darían un buen consejo a Moisés, en que ellos darían a la Ley de Dios su sentido verdadero y espiritual, y sabía de antemano que la Ley les

[214] Daniélou, *Sacramentum*... 203-256.

[215] Orígenes, *Hom. Ex.* XI, 5 (GCS VI, 257, 2).

escucharía y haría todo lo que ellos le habían dicho. La ley no puede hacer (lo que dicen los judíos) porque es débil a causa de la carne (Rom. 8,3), es decir a causa de la letra... Pero, según el consejo que nosotros le damos, todo puede ser cumplido espiritualmente; los sacrificios que no se pueden ofrecer según la carne, pueden serlo según el espíritu: se puede observar según el espíritu la ley de la lepra, inobservable según la letra» [216].

Para *Cirilo* es Jetró un gentil de aquéllos que, como Melquisedec, veneraban al Dios altísimo, pero admitían además otros dioses y adoraban incluso a las criaturas más sobresalientes, como el sol, la tierra. Sabedor de las maravillas obradas por el Dios de Israel, vino al encuentro de Moisés.

«Es llamada la turba errante de los gentiles de sus errores al conocimiento del verdadero Dios. Y lo primero, por haber oído algo de Dios; después espontáneamente van a la Ley de Este, es decir a la enseñanza de las escrituras. Así es como entran al primer tabernáculo, porque la Ley tiene esa virtud introductoria; luego, persuadidos por aquellas narraciones, llegan a creer lo demás, a saber: que hay un solo Dios y que hay que ofrecerle frutos (cita versos 11 y 12 en que Jetró aparece haciendo eso). Es pues un maestro elemental y nos lleva al umbral de los primeros conocimientos de Dios. Pero sólo Cristo hace perfectos a los iniciados por la Ley. Cuando hablo de la Ley entiendo el A. Testamento. Así pues Moisés habló a Jetró sólo de Dios y llevóle a creer que no había otro que el solo y por naturaleza verdadero Dios. Esta es la fe primera de los catecúmenos... Pero Aarón a ese mismo Jetró le juzga digno del banquete y le invita a comer el pan (v. 12), ya que Cristo, el Aarón más verdadero, nos hace perfectos con el pan vivo (de su cuerpo) no sólo a los gentiles sino a los elegidos de Israel, representados en los ancianos. Ni es poco significativo aquello de deber comer el pan en el acatamiento de Dios. Porque ¿qué cosa más grande puede darse bajo los ojos de Dios y en su presencia que la mesa mística y la hostia y los que participan de ella?

Que esta perfección de sabiduría que obtenemos por Cristo sea superior a la de la Ley lo muestra Moisés al abrazar como mejor el consejo de Jetró... y Pablo lo confirma al decir que por el conocimiento superior de Cristo abandona la Ley (Phil. 3,5)... Jetró aconseja, Moisés acepta. Jetró representa a los gentiles, Moisés a los que están bajo la Ley» [217].

---

216 ORÍGENES, *Hom. Ex.* XI, 5 (GCS, VI, 257, 17).
217 CIRILO, *De ador.* III (PG 68, 281 B-285 A).

Cirilo ha leído a Orígenes, pero el conjunto es muy diverso. Constata la inferioridad de la ley, pero no niega su valor literal. Por el contrario —y es lo nuevo y llamativo en su comentario— le atribuye *en la letra* ese papel introductorio, pero positivo, hacia Cristo. Es el A. Testamento en cuanto tal, no sólo en cuanto reflejo del nuevo como lo lee Orígenes, el que lleva a la verdad. Su gloria, y al mismo tiempo su estigma, es no poder llegar hasta el fin, pero sí hasta el umbral [218].

Llama la atención por otra parte esa sinopsis de la historia de salvación y la concatenación que Cirilo establece entre el error como acicate para la búsqueda, el conocimiento subsiguiente del Dios verdadero, el paso espontáneo de ahí a la Escritura y con ésta la llegada hasta el umbral.

Dejando de lado si esas etapas las deduce de la Biblia o las conoce por otros medios y ve reflejadas en ella, vuelve a resaltar la tendencia de Cirilo no, como Orígenes, a lo espiritual-ascético (la ley en cuanto realizable), sino a lo histórico-dogmático, a adivinar en esos episodios los grandes pasos de la humanidad, es decir la ley ya realizada. En concreto con este episodio, aunque incluído en libro moral De Adoratione, quiere mostrar que esa venida de los gentiles es el botín de la victoria de Cristo sobre el Amalec espiritual que desde el pecado de Adán los tenía sojuzgados [219].

Ha vitalizado además la idea de Orígenes al examinar las relaciones entre los dos pueblos y al enriquecerla con el símbolo de Aarón y el pan [220].

Nos hallamos ante uno de esos casos en que la exegesis espiritual tienta y desazona al mismo tiempo. ¿Basta un consejo práctico dado por un anciano experimentado, aunque sea pagano, y aceptado por un joven jefe, aunque iluminado por Dios, para montar ese drama de toda la historia de salvación? Difícilmente lo

---

[218] También CIRILO acabará diciendo que la circuncisión y demás prescripciones antiguas hay que entenderlas hoy espiritualmente; pero antes no eran, según él, absurdas como pretendían ORÍGENES y GREGORIO. Cfr. *In Jo.* (PUSEY I, 135, 25; 152, 15; 473, 12 ss).

[219] *De ador. Ibid.* 277 D. El modo real como Cirilo entiende este triunfo se aprecia en lo que sigue donde dice que nos salvó del demonio al dar su alma por la nuestra τὴν τοῦ διαβόλου δυστροπίαν ἐκδυσωπῶν (293 C) y más cuando asegura que Cristo quitó de en medio el pecado y ya éste no vocifera contra los cristianos οὐκ ἂν καταβοήσειεν ἀναγκαίως ἔτι τῶν ἡγιασμένων διὰ Χριστοῦ (296 A).

[220] Sobre el sentido realista y la importancia de la Eucaristía en la obra de Cirilo cfr. A. STRUCKMANN, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Paderborn 1910; DU MANOIR, *Dogme...* 184-195.

aceptará un lector moderno del Exodo, y menos aún llegará a creer que Moisés fue consciente de que su buen sentido práctico tuviese esa repercusión histórica y dogmática.

Por otra parte, una lectura asidua de Pablo y los Evangelios y la ponderación debida de lo que la elección de los gentiles y el paso a ellos de la benevolencia divina ha tenido de sensacional y decisivo en la única historia del mundo, juntamente con las características retrospectivas, también desconcertantes, de muchos pasajes del N. Testamento, y la convicción de que en el fondo en todas las palabras de Dios se está diciendo siempre el misterio de su única Palabra, lleva a los grandes alejandrinos, que conocían perfectamente la Biblia y su unidad, aunque sabían menos que nosotros de géneros literarios, a esas armonías entre los dos Testamentos, y aun a la hipótesis de que los autores sagrados, Moisés en concreto, no quedaron al margen de estos misterios.

SERPIENTE DE BRONCE (Nu. 21, 4-10)

Cirilo dedica a este episodio un capítulo entero de los Glaphyra [221]. La relación, ya consagrada por Juan (3, 14), entre la serpiente de bronce y la cruz y lo que en el milagro-prueba de la vara convertida en serpiente dijo, prepara el sentido de sus consideraciones sobre este pasaje. Ya Tertuliano [222], la epístola de Bernabé [223], Cirilo de Jerusalén [224], son testigos de una tradición constante. Lo cual no impide que ascética o dogmáticamente se pueda enriquecer el símbolo, como lo hacen Gregorio de Nisa y Cirilo.

Gregorio, siguiendo en esto a Filón [225], entiende en las serpientes los malos deseos y los placeres carnales. El antídoto es la fuerza comunicada por el misterio de la Religión, cuya cumbre es la fe en el Crucificado que se hizo serpiente, carne de pecado, para librarnos de él. Nos libra de la muerte causada por las mordeduras, pero no de las serpientes mismas, ya que la concupiscencia no queda del todo destruída en nosotros. Pero el hombre

[221] Cirilo, *Gla. Nu.* (PG 69, 636 C-641 A).
[222] Tertuliano, *Adv. Marc.* III, 15 (PL 2, 341 B-342 C).
[223] Bernabé, *Epist. XII*, 6 (PG 2, 761 B).
[224] Cirilo de Jerusalén, *Cateq.* XIII (PG 33, 797 A-D).
[225] Filón, *Leg. Alleg.* II, 21 (COHN I, 95).

que mira al Madero, rechaza la pasión, disolviendo el veneno con el temor del mandato, como con un antídoto [226].

En esta admirable página resaltan ambos aspectos, el objetivo de la obra de Cristo y el sujetivo del cristiano que, aun redimido, debe luchar, *mirar a la cruz* y acordarse del mandamiento. Comparémoslo con lo que dice *Cirilo:*

> «Nosotros también nos ofrecimos a las mordeduras de las serpientes espirituales que, picándonos en cada pecado, nos sometieron a la muerte. Porque la principal de estas bestias venenosas es Satanás, de cuya mordedura pereció el primer hombre Adán. Este mal pasó después, como de la raíz, a nosotros, salidos de ella. Pero fuimos salvados ya que miramos la serpiente, es decir Cristo... Si alguno le mira con la inteligencia, es superior a la muerte y evitará la corrupción, despreciará las mordeduras y no hará caso de la multitud de las serpientes venenosas. Ahora bien, miraremos a Cristo si entendemos rectamente su misterio y creemos con firmeza que siendo Dios se hizo hombre y que, aun habiendo aparecido en la semejanza del pecado, permaneció bueno y santo... La serpiente era de bronce por lo suave y sonoro del mensaje divino y evangélico, ya que nadie dejó de oirlo en el mundo» [227].

El contraste con Gregorio es manifiesto. Predomina un tono objetivo de realidades. Las serpientes son, no las pasiones, sino los demonios, y su mordedura esta grabada en la Humanidad desde Adán, es algo radical que requiere un remedio radical. Tras la venida de Cristo ni la concupiscencia parece existir, ni son casi necesarias aquellas llamadas de Gregorio al temor y la esperanza. Basta con la fe en El. Esta seguridad es consecuencia de esa liberación objetiva llevada a cabo por la Encarnación. Y todo ello replanteado otra vez desde Adán, enmarcado en toda su dimensión. ¿Es pobreza de miras? ¿Se cuela el platonismo en esta concepción exageradamente real de la naturaleza humana [228], o se

---

[226] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 413 C-416 A; DAN 118, 273-276). *In Cant. Cant. proemium* (PG 44, 760 B) repite de paso el simbolismo aunque sólo lo emplea como ejemplo dado por el mismo Crtsto de uso espiritual de la Ley. Antes (757 C) ha dicho más: que la letra es muchas veces dañosa, no da buen ejemplo, p.ej. en los adulterios de los profetas.

[227] CIRILO, *Gla. Nu.* (PG 69, 640 B-641 A).

[228] Sobre el posible platonismo subyacente a esta concepción, cfr. TH. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*, Freiburg i. B. 1940.

trata sólo de la convicción de que toda moral ha de estar empapada de dogma, de que con la Encarnación sucedió algo tan transcendental e innovador, al menos, como el pecado de Adán?

Antes de entrar en los misterios del Sinaí, se podría replantear ahora con más conocimiento la pregunta que se insinuaba al comienzo de la peregrinación por el desierto: ¿Se da en Cirilo una continuidad, se da en él movimiento, progreso, o queda éste ahogado por la absorbente fijeza del misterio de Cristo? Planteando de otra manera la pregunta: Para Orígenes, como lo prueban sus Homilías sobre los Números [229] y toda la tendencia de su teología, el fin, y no sólo el término, de la peregrinación judía y de la del alma hacia Dios era la tierra de promisión. El Sinaí era para él sólo una etapa de aquella, más que huída, partida hacia algo que fue el Exodo [230]. En cambio para los historiadores de la vida de Moisés, Filón y Gregorio, la visión de Jahvé señalaba, como se verá pronto, el punto cumbre de esa vida. Pues bien, si en el Exodo de Cirilo hubiese que fijar esa culminación hacia la que todo confluye, ésta no sería ni el Sinaí ni la tierra de promisión. El primero es sólo un episodio más, como aparecerá enseguida; y la segunda cuenta poco en Cirilo. Su meta es algo que acompaña, que se tiene ya y se vive (cfr. «peregrinación por el desierto»). Esa meta es Cristo, y su posesión por el bautismo, que se va afianzando en la vida cristiana con un conocimiento siempre más hondo y una imitación más total. En el Exodo ciriliano el que da el gran paso no es el cristiano ni Moisés, sino Cristo. Supuesto este paso, que a su vez es enmienda y superación del paso atrás de Adán, la vida del cristiano no puede ser ya sino participación de él, esencialmente imitación de Cristo.

Kerrigan dice que en Cirilo no abunda lo escatológico [231]. Pero se podrían dar las razones de ese silencio, y la fundamental, a nuestro juicio, es que cree firmemente en una escatología ya realizada, una escatología que se parece más a la de la carta a los Efesios que a la de los Tesalonicenses. De ello volveremos a hablar con más detención. Sabe sí Cirilo que la definitiva tierra

---

[229] Cfr A. Mehat, *Origène, Homélies sur les Nombres:* Sources Chrétiennes 29, Introducción p. 50-64.

[230] «Le Sinaï n'est plus pour lui un terme mais une étape. Le but c'est le Jourdain, la Terre Promise. Dès lors toute l'histoire prend une autre face». *Ibid.* 15.

[231] Kerrigan, *St. Cyril*... 165.

de promisión está el cielo [232], pero no hace de él *la meta*. Ya veremos por qué. En cambio Orígenes ve tras el peregrinar cristiano un término, el cielo, que la encarnación hizo sí posible, pero que de alguna manera no realizó. Es más, en el cielo mismo no cesará el peregrinar, según él [233].

MISTERIOS DEL SINAI

Comentando *Cirilo* la presencia de Dios entre los israelitas desde el Arca, a partir del Sinaí, dice a propósito de éste:

> «Los que han sido juzgados dignos de la visión y conocimiento de Dios, y han contemplado con los ojos de la mente el esplendor de la divina naturaleza... y de alguna manera se han ofrecido a Cristo por la fe y han oído sus palabras y le han prometido obediencia... éstos gozarán de aquella providencia divina que conviene a los de la casa de Dios y tendrán lo que necesitan para su salvación, ya que le tienen a El como guía y precursor y defensor que les busque el descanso; porque Cristo fué el primero que por nosotros se opuso a Satán...» [234].

Comparémoslo con lo que dice *Gregorio* en su Vida de Moisés:

> «El alma ha seguido a Moisés y la nube... Ahora es cuando se aproxima a la contemplación del ser transcendente... Al llegar a contemplar las realidades mismas [235], debe purificarse enteramente y hacer desaparecer las manchas del alma y del cuerpo... La prohibición de que los animales aparezcan sobre el monte (Ex. 19, 13), significa, a nuestro parecer, la transcendencia sobre todo conocimiento sensible propia de la contemplación de las realidades espirituales... Sólo después de haber lavado su espíritu de toda noción nacida de la percepción, después de haberse apartado del trato de su misma compañera, es decir de la sensibilidad, que está como unida a nuestra naturaleza, y haberse purificado de ella, afrontará la montaña» [236].

---

[232] Cirilo, *Gla. Nu.* (PG 69, 605 A). Cfr. nota 152.

[233] «Qui (Christus) fortassis in his singulis mansionibus (coeli) unicuique animae «ostium» fiet, ut per ipsum «intret» et per ipsum «exeat et inveniat pascua» et iterum intret ad aliam et inde ad aliam mansionem, usque quo ad ipsum perveniat Patrem». Orígenes, *Hom. Nu.* XXVII, 2 (GCS VII, 259, 5 ss).

[234] Cirilo, *De ador.* V (PG 68, 384 C).

[235] Opuestas a los seres creados, siempre en trance de cambio. Cfr. Daniélou, *Gregoire, Vie de Moïse*, p. XXI-XXIV.

[236] Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* (PG 44, 373 A-D; DAN 77, 153-157).

Basta este extracto, que se podía alargar muchas páginas, ya que la visión del Sinaí ocupa gran parte de «la Vida de Moisés» [237], para apreciar lo diverso de las dos interpretaciones. Gregorio trataba de un itinerario del alma hacia Dios y es natural que desemboque en la altura sublime donde Dios baja a estar a solas con el alma. Para Cirilo esa bajada se ha realizado ya en Cristo de un modo insuperable y sólo resta apropiarse por la fe ese mensaje.

Esta sería la razón interna de esa diversidad. Buscándole un fundamento histórico, llegaríamos por Gregorio a Filón, que pone como suprema meta del alma ese conocimiento de la esencia misma de Dios, que es —y en esto supera al pensamiento griego— la transcendencia [238], y por Cirilo, aunque con las salvedades hechas antes, a Orígenes y su meta en la tierra prometida [239] y para quien, como bien anota Daniélou [240], el misterio es Cristo, y su manifestación el sentido oculto de la Escritura [241].

Esto por un lado. Además verán Filón [242] y Gregorio [243] —que le copia casi a la letra— en la tiniebla la esencia del misterio de Dios respecto a nosotros, y el momento estelar de la vida de Moisés y del alma será su inmersión en esa oscuridad. La teología mística del Areopagita, y aun toda la teología negativa, como dice Daniélou [244], tendrá aquí su origen [245].

En sentido opuesto, Clemente de Alejandría, advirtiendo lo decisivo del misterio de Cristo —y en esto predecesor también de Orígenes y Cirilo—, se separará de Filón a quien cita [246], insinuando que sólo la fe puede llegar tan hondo y que el único maestro es el Hijo [247]. Cirilo va a decir la última palabra en esta dirección, señalando con ella el mayor contraste con toda esa teología que se centra en el Sinaí como en algo eminentemente posi-

---

[237] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 374-404; DAN 77-112).

[238] FILÓN, *De posteritate Caini* 12-13 (COHN II, 3).

[239] ORÍGENES, *Hom. Ex.* 27, 5 (GCS VII, 261, 8).

[240] DANIÉLOU, *Sacramentum*... 197.

[241] Oculto también a los cristianos por su falta de atención e interés en oir y rumiar esa palabra divina. ORÍGENES, *Hom. Ex.* XII, 2 (GCS VI, 263, 9 ss).

[242] FILÓN, *De posteritate Caini*, 14, 15 (COHN II, 3-4).

[243] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 376 C-377 C; DAN 80, 162).

[244] DANIÉLOU, *Sacramentum*... 189.

[245] Cfr. H. CH. PUEQ, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys:* Etud. Carmel. (1938) 33 ss; DANIÉLOU, *Platonisme et Theologie mystique*, 201 ss; DANIÉLOU, *La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne*. Eranos Jahrbuch 23 (1954) 389-418.

[246] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* II, 2 (GCS II, 115, 27 ss).

[247] *Ibid.* 5; 126, 1.

tivo, a pesar de su necesaria oscuridad. Después de haber afirmado que bajó Dios al monte para dar al pueblo un culto que le era necesario si no quería enfangarse de nuevo en ritos falsos [248], exclama de pronto comentando la frase de Jahvé, que él cita así: «Me harás un santuario y me dejaré ver entre ellos» (Ex. 25,8):

> «Cristo brilla en la Iglesia y alumbra a los que están allí... Observa cómo, aunque bajó sobre el monte en figura de fuego y fué visto por todo el pueblo (porque así está escrito), sin embargo, como si no hubiese aparecido aún, dice: me mostraré entre vosotros cuando se construya el santuario. Parece pues clamar abiertamente que aquellas apariciones eran sólo sombras de la verdadera visión de Dios. La verdadera manifestación es Cristo, en el cual hemos visto al Padre. Por eso a los judíos, que se figuraban haber visto en verdad en el monte Sinaí al Dios del universo, les convence de que lo que pensaban era un sinsentido, al decirles: Ni visteis su imagen, ni oísteis su voz, ni permanece en vosotros su palabra ya que no creeis en Aquel a quien El envió (Jo. 5, 37-8)» [249].

La tiniebla densa y rica, como poseedora del mismo Dios, que palpaban los místicos, se ha convertido en la sombra negativa de una alucinación, casi de un engaño. Pero ese vacuum lo llena la realidad tangible del Hijo, que muestra en sí la verdadera y única imagen del Padre. Cirilo ha calado una vez más el alma misma del cuarto Evangelio. Esto es, no cabe duda, exegesis de la mejor. Pero en todo caso queda patente la diferencia radical con la manera de ver de Gregorio.

Tras de haber indicado esos contrastes, citemos, enmarcada ya histórica y dogmáticamente, la interpretación de Cirilo:

> «*El bajar Dios al monte* sería señal clara de que no baja Dios a las mentes abyectas ni suele habitar con los hombres de sentimientos terrenos y bajos, sino con aquél que subiendo con su mente a lo alto y tocando como quien dice la cumbre misma, desprecia lo humano y sólo busca lo de Dios. También podría significar que el conocimiento de Dios es sublime y supera nuestra condición y sólo pueden poseerlo, y en parte nada más, los que se afanan por volar alto... Al mismo tiempo observa cómo Dios cuando dió la Ley a los antiguos no bajó donde estaba el

---

[248] CIRILO, *De ador.* IX (PG 68, 592 C).

[249] Ὀφθήσομαι, φησίν, ἐν ὑμῖν, ἐγηγερμένου τοῦ ἁγιάσματος. Μόνον γὰρ οὐχὶ διακεκραγὼς ὁρᾶται σαφῶς, ὅτι σκιαὶ μέν, αἱ ὀπτασίαι ἐκεῖναι τῆς ἀληθοῦς θεοπτίας. Ἡ δὲ ἀληθὴς ἀνάδειξις, ὁ Χριστός, ἐν ᾧ καὶ αὐτὸν τεθεάμεθα τὸν Πατέρα. *Ibid.* 596 B.

pueblo, sino a un sitio elevado y lejano. Porque estaba lejos, como dice el salmista (Ps. 4, 4), hasta que asumió nuestra carne y se abatió en su exinanición el Unigénito; ya que no estaba reservado a los antiguos el misterio, sino a nosotros, porque vino a nosotros en cuanto a su gloria visible dejada la sublimidad de la divinidad y vivió con nosotros, como uno de nosotros [250].

Cirilo que por dos veces parece anunciar una ciencia esotérica para iniciados, y aun volver al simbolismo gregoriano de la tiniebla y su misterio, acaba por abrir éste a todos los cristianos, y sólo a ellos, disipando la oscuridad, mejor dicho concentrándola en la Ley. En ella quedaba, pero no en Dios, que en Cristo se ha mostrado tan luminoso que no quedan ya otros posibles modos de conocimiento. Por eso en lo que sigue traduce el fuego, el humo y el clamor en aumento de las trompetas como el castigo, la oscuridad y la debilidad [251] de los que «no amaban aún a Dios franca y espontáneamente por no tener espíritu libre de adopción, sino de esclavitud y temor» [252], en oposición a la claridad y universalidad del mensaje de Dios en Cristo. A continuación da un paso más: si se oía la voz de Dios, esa voz tenía que ser el Verbo; con ello la aparición del Sinaí se convierte en una Cristofanía:

«*Hablaba Moisés y Dios le respondía con su voz.* Porque como ministro e intérprete y administrador de los divinos preceptos solicitaba la Ley, pero le respondía Dios con su voz, es decir por medio del Hijo, ya que el Verbo y voz del Padre es el Hijo. De este viene la Ley, aunque se dió por ministerio de ángeles... Llama pues palabras suyas a la Ley» [253].

---

[250] CIRILO, *De ador.* VII (PG 68, 488 B-D).

[251] Igual simbolismo en GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 376 A; DAN 79, 159). Pero es curioso que esa voz, que, tanto cuando es débil como cuando fuerte y universal, anuncia según GREGORIO el misterio de la Encarnación, se apague luego del todo ante la tiniebla, que viene a señalar un paso nuevo en el conocimiento de Dios y es la que atrae a GREGORIO *(Ibid.* 376 D; 81, 162). Más aún, esta trompeta resulta luego ser la armonía admirable del universo (377 D; 83, 162) que nos invita a acercarnos a Dios, aunque luego haya que dar el salto a la incognoscibilidad. Por esto no sería exacto hablar en GREGORIO de un retroceso del misterio ante la razón; lo parece, es cierto, pero también se puede decir que para GREGORIO es un *dogma* esa diversidad y obscuridad de Dios. Por eso puede apoyarse en Juan y David (377 A; 81, 163).

[252] CIRILO, *De ador.* VII (PG 68, 488 D).

[253] *Ibid.* 489 B. Para probar esta idea, cita, como otras veces, el texto de Mateo 5, 17-18: «coelum et terra transibunt, *verba autem mea* non praeteribunt», dichas por el Señor tras de afirmar que no vino a quebrantar la Ley. Cfr. por ejemplo *De ador.* V (PG 68, 384 B).

A continuación, tras un nuevo retroceso de la mística ante el dogma [254], vuelve Cirilo a ponderar la incapacidad ascensional de la Ley pero con un matiz nuevo: Si con ella (Moisés) sube también Cristo (Aarón), es decir «si ella nos anuncia a aquel príncipe de los sacerdotes y apóstol de nuestra confesión» [255], entonces esa misma Ley llega hasta Dios. Sólo se prohibe el acceso a los que se empeñan en seguir con el culto umbrátil.

> «Los dogmas sublimes del conocimiento de Dios están reservados a los justificados por la fe y llamados en Cristo a una obediencia y conocimiento muy superior al antiguo» [256].

En refrendo de esta manera de ver acude de nuevo al Evangelio y contrasta los dos pasajes de Mateo: «a vosotros se os ha dado a conocer los misterios del reino de Dios» (13,11) y «dejadlos, son ciegos...» (15,14).

En cambio ese mismo texto: «puso en las tinieblas su secreto y se vistió de ellas como de un manto» (Ps. 17,12), que Cirilo también citó, pero en el que introdujo una luz que descubrió a Dios y arrinconó la tiniebla en la Ley y aun eso sólo para los que no la ven transfigurarse en Cristo, sugiere a *Gregorio* las siguientes consideraciones:

> «El conocimiento religioso es al principio luz, cuando comienza a aparecer; en efecto se opone a la impiedad que es tiniebla... pero cuanto más llega el espíritu, en su marcha hacia adelante, a comprender lo que es el conocimiento de las realidades y se acerca más a la contemplación, tanto más ve que la naturaleza divina es invisible... Por eso el elevado Juan que ha

---

[254] La bajada de Dios al monte y la subida de Moisés llamado por Aquél la comenta Cirilo así: «Lo hace porque no puede elevarse nadie a la sublimidad de la verdadera contemplación de Dios, si Este no se abaja y acomoda de modo que nuestras mentes puedan acercarse. Llamándonos El llegamos con dificultad a aquel supremo vértice, su conocimiento verdadero, que fue lo que Cristo nos procuró cuando nos reveló al Padre y Dios» *De ador.* VII (PG 68, 490 D).

[255] *Ibid.* 492 B.

[256] *Ibid.* 492 D. Con esto ahoga el último brote de lo filoniano que despuntaba unas líneas antes (489 D), cuando hablaba de esa masa gregaria (ἀγελαίοις), incapaz de subir a la montaña, y del vulgo (πολλοῖς), a quien no se concede la gracia del conocimiento supremo (ἡ τῆς ἄγαν ὑπερτενοῦς γνώσεως χάρις), reservada al fiel y de buen linaje (γνήσιος) en la casa del Señor. Tendencia que parece confirmar al hablar de la purificación que necesitan los sacerdotes (492 A). Pero esta «desviación» ascético-mística (estamos en el tratado moral de Adoratione) cede enseguida el paso a la distinción, mucho más ciriliana, entre la tiniebla de la Ley y la excelsa iluminación de la vida de Dios que en Cristo se nos reservó a los cristianos (la cual, cierto, admite sujetivamente honduras sin término).

penetrado en esta tiniebla luminosa dice que nadie ha visto a Dios, definiendo con esta negación que la esencia divina es inaccesible no sólo a los hombres, sino a toda naturaleza intelectual. Cuando Moisés ha progresado en el conocimiento, declara ver a Dios en la tiniebla, es decir que conoce que la divinidad es lo que trasciende toda nosis y escapa a todo concepto del espíritu... Moisés entró en la tiniebla donde Dios se encontraba, dice el texto. ¿Qué Dios? El que puso en las tinieblas su velo..., como dijo David, iniciado él también en este mismo secreto» [257].

Es interesante observar cómo modos de pensar tan diferentes se apoyan en el mismo texto y creen tener por abogado al mismo Juan. Notemos solamente que la intención del Evangelista parece captarla Cirilo más que Gregorio quien transcendentaliza el «Nadie ha visto a Dios», siendo así que en boca de Juan (Jo. 1, 18) está enfrentado, como lo ve Cirilo, al orden actual en el que El está ya en medio de nosotros, descubriéndonos el rostro de Dios.

En las Glaphyra vuelve a tocar Cirilo el tema Sinaí dedicándole un capítulo entero. De suyo en este libro —dada la indicación que hace en el prólogo— es donde tendría cabida el misterio de Cristo como tal, ya que lo moral se reservó para el tratado De Adoratione. Pero lo que en éste entiende por moral y lo parecida que se mostrará esta nueva exegesis, nos dará una prueba más de lo dogmático y cristocéntrico que resulta todo lo ciriliano:

Aparición al tercer día (Ex. 19, 10). La aparición de Cristo en los últimos tiempos (los de su encarnación).

No unirse a mujeres y lavar vestidos (id). Mortificación de la carne y purificación por el agua y el espíritu de los que son de Cristo y tienen sus sentimientos.

Tercer día (id). Apareció Cristo no en el primer tiempo (principio del mundo) ni en el segundo (el de las sombras), sino en el tercero cuando expulsó las tinieblas de Satán.

Hubo rayos (v. 16). La Luz divina y el resplandor inteligible.

Oscuridad (id). La dificultad en entender el misterio de Cristo (cita el mismo texto de antes, Ps. 17, 12), hasta el punto que necesitábamos revelación celestial para comprenderlo, como la tuvieron Pedro y Pablo.

Trompeta (id). Los santos apóstoles. También lo era la Ley, pero ronca y débil.

Moisés puso al pueblo bajo el monte (v. 17). La Ley lleva a Dios, pero no llega hasta el monte mismo, es decir al conocimien-

---

[257] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 376 D-377 B; DAN 81, 162-164).

to sublime (cita textos que muestran al Padre revelando al Hijo (Mt. 11, 27) y el de antes: A vosotros se os ha dado conocer los misterios. Mt. 13, 11). La Ley lleva sólo a la base del monte, ya que la perfección del conocimiento la adquirimos por Cristo, no por Moisés.

Yahvé descendió en forma de fuego (v. 18). El Verbo bajó a nosotros en forma de fuego, bautizándonos en el Espíritu y fuego. Fuego que nos limpió del pecado y nos enfervorizó.

No se acerque al pueblo (v. 21). No admite Dios a los que se quedan con las sombras. Imposible acercarse a Dios por sola la Ley judaica. El quiere la verdad que es Cristo.

Bajar del monte y subir con Aarón (v. 24). Los judíos inobedientes volverán a Dios con el tiempo y por cierto por Cristo simbolizado en Aarón. Le reconocerán como su sacerdote [258].

La convicción de Cirilo de que no existen más que esos tres tiempos de conocimiento de Dios, y de que el último no es sólo el más perfecto sino el total, por tanto insuperable, le hace decir que Cristo no sólo nos manifiesta al Padre, disipando así ya la tiniebla, sino que El es el mismo Dios del Sinaí, más aún, que la bajada de Este es sólo la representación, el tipo de la otra bajada, la de Emmanuel, Dios con nosotros, en Espíritu y fuego. Y también aquí puede apoyarse en Juan la audacia de tal concepción, pues él ha visto a Dios volviendo a plantar su verdadera tienda, esta vez entre nosotros. Quedaría por tanto por ver si la aparente negación en su base de toda mística, y aun de la transcendencia que en la Biblia misma e historia de Salvación tiene esta gran epifanía del Sinaí y que es la natural derivación de su radical tipificación del A. T., no quedaría compensada con el conocimiento del Padre en el Hijo, que es lo auténticamente neotestamentario y por donde la Teología empieza a ver abrirse nuevos caminos, incluso para la inteligencia de la visión beatífica [259]. El Moisés de este pasaje no es el puro reflejo de Cristo; más bien comienza siendo su negación (no visteis su imagen ni oísteis su voz); después es su oponente, su necesidad (Moisés solicitaba la Ley, pero le respondía Dios con su voz, es decir por medio del Hijo), luego insinúa algo de El aunque con oscuridad, más tarde en su comienzo, un débil

---

[258] CIRILO, *Gla. Ex.* III (PG 69, 501 D-512 B).

[259] Cfr J. ALFARO, *Cristo glorioso, revelador del Padre:* Gregorianum 39 (1958) 222-270; K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menscheit Jesu für unser Gottesverhältniss* en Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1959, p.47-70; M. SCHMAUS, *Von den Letzten Dingen* en Katholische Dogmatik[5], IV, 2, München 1959, p. 576-592.

anuncio, el camino hacia El, hasta llegar con El y santificado por El hasta el mismo Dios. Es Cristo pero sin explicitarse, es Cristo sin El mismo, pero es allí donde El se encontrará y se dirá. Lo que mostrará el resto del trabajo sobre Moisés predecesor, necesidad, contraste de Cristo y su sombra, está ya esbozado aquí.

VELO SOBRE EL ROSTRO DE MOISES (Ex. 34,34)

Orígenes, que en su homilía XI sobre el Exodo considera la visión del Sinaí como un episodio más —los otros de la misma homilía son el del agua de la roca, Amalec y Jetró—, dedica luego otra entera al hecho de que Moisés veló su faz. La raíz base de tal importancia está en la que Pablo le atribuye (II Cor. 3, 7-15) y en lo que de ello podrá deducir en favor de su idea de la Ley con sus sentidos ocultos y simbólicos.

Sus ideas son: hay que quitar ese velo que aun hoy permanece sobre la Escritura hasta que nos convirtamos al Señor, es decir hasta que dejemos de estar distraídos, atentos sólo a lo terreno, mientras se lee la Palabra. Incluso el N. Testamento ha de provocar a una inteligencia más sutil. En el A. Testamento tiene Moisés iluminado sólo el rostro, en el Nuevo (Tabor) todo el cuerpo. Y en aquél aun el rostro ha de velarlo, ya que la gloria de la ciencia está oculta en el A. Testamento.

Con razón comenta Daniélou que en Orígenes «el Tabor realiza la promesa del Sinaí... Su interpretación no es sacramental, sino escriturística. El gran misterio para él es el de Cristo oculto bajo las apariencias de la letra» [260].

Queda pues un misterio para Orígenes en la Escritura, incluso en la del N. Testamento aun después de la venida de Cristo. A él dedicará muchas páginas; ese misterio tratará de revelarlo a los cristianos y muchos malos entendidos se basarán en sus frases sobre dos sentidos o mensajes en Pablo [261].

Cirilo por su parte ve así el pasaje del velo:

> «La luz de la misma Ley les es incomprensible, porque si lo que está oculto lo entendieran espiritualmente, no brillaría otra cosa que el misterio de Cristo (pone por modelo a Nicodemo).

---

[260] DANIÉLOU, *Sacramentum...* 197.

[261] DE LUBAC, *Origène, Homélies sur l'Exode:* Sources chretiennes 16, Paris 1947, p. 253, nota.

> No solamente el pueblo, tampoco los sacerdotes ni elegidos lo entienden, los cuales, figurados por Aarón y los ancianos, se asustan de esa gloria. No en vano velaba Moisés su rostro, ya que la Ley tiene sobre sí la densa sombra de la letra. Pero al entrar a hablar con Dios se lo quitaba (v. 34). También esto lo encontraremos verdadero referido a nosotros. Introducidos a la presencia del Padre por Cristo, también nosotros vemos la gloria de Moisés sin sombras, es decir entendemos la Ley espiritualmente. Dispersas, pues, las sombras, vemos la gloria de Dios, como está escrito (II Cor. 3,18) [262].

Imposible mayor aproximación entre Moisés y Cristo. Es éste el que está tras ese velo, el que brilla en la gloria de Moisés; pero ni los judíos resisten esa gloria, ni la Ley ha desgajado de sí esa corteza que la cubre. Cristo, dado en la persona de Moisés y en su Ley, pero sin descifrar, reservado al nuevo pueblo: he ahí la quintaesencia y la clave de las exegesis cirilianas del A. Testamento.

Pero en esto mismo comienza a disentir de Orígenes. No le faltaba razón a éste cuando consideraba cerrado el misterio de Cristo a gran parte de los cristianos, por culpa de ellos, pero también es cierto lo que Cirilo dice: que está en Cristo definitivamente revelado, que la Ley tras de su venida no encierra ya más enigmas, que los cristianos están ya santificados y ven desde ahora las mismas realidades divinas, que diría Gregorio de Nisa. Pedro y Pablo han necesitado revelación para romper esa tiniebla que envolvía a Dios, pero su ciencia es ya patrimonio de la fe.

Se puede decir incluso más: cuando Orígenes aplica a los cristianos el «Cuando se conviertan a Dios caerá el velo» (II Cor. 3, 16), está diciendo una verdad, pero no está ya citando a Pablo. Este piensa en el pueblo judío como conjunto y lo opone al cristiano, que ve ya sin velos. El verso 18 «nosotros en cambio con el rostro descubierto» lo deja Orígenes sin comentar. Cirilo por el contrario lo ve a plena luz; y este verso explicará dos cosas: por una parte su machaconería en ver por todas partes el misterio de Cristo y a nosotros ya iluminados, y por otra su antijudaísmo dogmático. Sin extorsiones del texto y sin salirse de él, con una gran honradez exegética y con gran finura ha ampliado, explicado el misterio que ya Pablo veía en el velo de Moisés.

---

[262] Cirilo, *Gla. Ex.* III (PG 69, 536 C-537 B).

Gregorio interpreta con más independencia la imagen paulina: Moisés transfigurado es en su exegesis espiritual Cristo glorioso, es decir con las tablas de nuestra naturaleza rehechas por el dedo de Dios, que baja del cielo con sus ángeles a juzgar. Con dificultad podrán verle los justos y será inaccesible no sólo al que judaíza sino también al impío [263]. Ya no se trata específicamente de verlo en la Ley, ni por tanto de algo que ha caído ya definitivamente ante los ojos de la fe. Es un suceso aún por venir; aún está Cristo por llegar en su gloria. En cambio en Pablo y Cirilo se trata de una escatología ya realizada: el mismo Cristo en su carne mortal fue ese Moisés que ocultaba el velo.

Gregorio piensa en la segunda venida de Cristo, Orígenes en la prefiguración de ella que sucedió en el Tabor, Cirilo en el Cristo histórico de todos los días, el que habló con Nicodemo. Ampliando y completando el juicio de Daniélou antes citado, se podría decir con él que la Ley es sólo sombra, que hay que dar con el sentido espiritual, pero añadiendo que para los tres autores que ahora comparamos Cristo es ese sentido. Ahora bien, mientras ese Cristo espera aún en los dos primeros su manifestación definitiva (para todos o para cada fiel), en Cirilo se ha dicho ya absolutamente.

A no conocer lo que Pablo entrevé en este pasaje, juzgaríamos exageradas las exegesis patrísticas sobre él. En una medida que es difícil de determinar, él (y Mateo etc.) salen garantes de ellas, ya que brotan de las palabras centrales de la Escritura y en este sentido no pueden fallar. Ello no quita que en la periferia delaten el trabajo humano y su inseguridad.

EL BECERRO DE ORO

Este episodio y la subsiguiente rotura de las Tablas de la Ley (Ex. c. 32) le merece a *Cirilo* también un capítulo entero. En él dedica la mayor parte [264] a la «historia», donde en una mezcla de exegesis literal y moral, ésta muy genérica, cita por igual el A. y el Nuevo Testamento, lo que viene a constituir una especie de conjunto dogmático-moral sobre el alejarse de Dios; algo sin la comunicación de Orígenes ni la línea progresiva de Gregorio,

---

[263] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 398 C-D; DAN 102, 217).

[264] CIRILO, *Gla. Ex.* III (PG 69, 524 D-532 A).

pero participando deficientemente de las dos. Luego enuncia brevemente el misterio de Cristo contenido allí:

«Vemos que los israelitas cometieron semejante crimen e igual pecado cuando, según el plan divino, se hizo hombre el Unigénito de Dios. Porque les llamó Dios, como antaño por Moisés, a la tierra de promisión y prometió librar a quienes creyesen en El... Teniendo la Ley, que fielmente les iba introduciendo por las figuras y tipos en el misterio de Cristo, ponían su gloria en las palabras de Moisés, siendo así que al mismo Moisés nunca le reverenciaron. No se acercaron a Cristo. Llamados a las bodas, no quisieron venir, excusándose con sus mujeres y sus campos... Por la intercesión de los santos se conservaron las reliquias, pero muchos fueron castigados... Que Cristo se apartó de ellos, lo muestra Moisés que saca su tienda fuera de los campamentos. Pues Cristo, dejadas las turbas de los judíos, separándose muy lejos de ellos, designó como tienda suya inmóvil la Iglesia de los Gentiles» [265].

En este episodio *Gregorio* da una interpretación original y de gran belleza, en la línea de su exegesis de los milagros-prueba:

«Si Pablo llama tablas a nuestros corazones (II Cor. 3,3), es posible deducir que la naturaleza del hombre era inquebrantable e inmortal [266], elaborada por las manos divinas e impresa con la belleza de los caracteres no escritos de la Ley: la conformidad de nuestra voluntad con la Ley estaba escrita en nuestra naturaleza... Mas cuando el pecado... vino a nuestros oídos, caídas a tierra, se rompieron. No obstante, el verdadero Legislador de quien Moisés es el tipo, talló de nuevo las tablas de nuestra naturaleza, tomando de nuevo la materia de nuestra tierra: su carne divina, en efecto, no ha sido producida por matrimonio, sino que El mismo es el obrero de su propia carne, grabada por el dedo de Dios, que es el Espíritu que vino sobre la Virgen y la Virtud del Altísimo que la cubrió con su sombra. Después de esto la naturaleza recobró su inquebrantabilidad, hecha inmortal por la impresión del Dedo: El Dedo es nombre que en la Escritura se da muchas veces al Espíritu Santo» [267].

Aunque Cirilo se fija en la apostasía del pueblo (Gregorio sigue observando a su héroe Moisés), es extraño que no aproveche

---

[265] CIRILO, *Gla. Ex.* III (PG 68, 532 A-D).

[266] Habla naturalmente, como CIRILO, de la naturaleza concreta de Adán, elevada al orden sobrenatural. Cfr. DANIÉLOU, *Platonisme...* 48ss.

[267] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 398 B; DAN 101, 215).

esa sugerencia de éste que le había de tentar. Si la conoció, tal vez renunció a ella porque hubiera violentado o recargado su propia exegesis. Quizá eligió entre las dos. Si así fue, sería un síntoma más de su pasión por el ensamblado de los dos testamentos. Y tal vez también de su antijudaísmo doctrinal.

EL TABERNACULO Y SUS OBJETOS

En la visión del Sinaí, tanto como el hecho concreto de la aparición de Dios, ha atraído a los Padres el contenido de esa revelación: la descripción del Tabernáculo y sus objetos. En las relaciones casi iguales que da el Exodo (Cap. 25-32 y 35-40) y que describen respectivamente el tabernáculo que ve Moisés y el que él manda realizar, ha sido muy fácil a un pensamiento influído por Platón —y la escuela alejandrina lo está— [268] ver el mundo de las ideas arquetipo y el mundo sensible, copia de aquél. Así lo intrerpretó Filón [269]. *Gregorio de Nisa* va a cristianizar el símbolo, pero mantendrá los dos planos.

> Para él, Moisés «ha sido instruído, en figura del Tabernáculo, en el misterio que lo contiene todo: la tienda será pues Cristo, fuerza y sabiduría de Dios, no hecha por mano de hombre en su naturaleza divina, pero que la recibe cuando el Tabernáculo debe ser construído aquí abajo. Así el mismo tabernáculo es creado e increado; increado en su preexistencia, creado cuando recibe una existencia material» [270].

Pero luego, aprovechando que Pablo dice que el velo representa la carne de Cristo (Heb. 10,12), Gregorio se siente más tentado por lo fiiloniano: «lo dice, imagino, en cuanto que está trenzado de hilos diferentes, es decir de los cuatro elementos»...

> «Las columnas, las jofainas, los anillos... simbolizarán las potencias hipercósmicas que sostienen todo, según la divina voluntad» [271].
>
> Y el tabernáculo inferior será la Iglesia, y las columnas los apóstoles (Gal. 2, 9), que nos sostienen, nos lavan con la penitencia, etc... [272].

---

[268] Cfr. TSCHIPKE, *Die Menschheit...* 41, nota 1.

[269] FILÓN, *Quaest. Ex.* II, 59 (sic DANIÉLOU).

[270] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 381 A; DAN 85, 174).

[271] *Ibid.* 381 D-384 B; 87, 178, 179. Nota DANIÉLOU *(ibid.* nota 4) que ese mundo celeste no es ya el de las ideas impersonales, como en FILÓN, sino el de los ángeles.

[272] *Ibid.* 385 A-C; 89, 184 ss.

Así sigue bajando a lo sujetivo, lo personal, que incluso piensa ser lo que el texto quiere significar. Como dice Daniélou; «tras de haber visto en el tabernáculo la figura del templo espiritual, Gregorio muestra en el vestido sacerdotal la figura del hombre espiritual, sacerdote de este templo. Su exegesis es aquí original y se aparta de la de Filón, que queda cosmológica» [273].

Orígenes dedica las Homilías IX y XIII sobre el Exodo a la descripción del Tabernáculo. Pero no extrañará que la segunda de ellas se ocupe por entero de los *dones* que hay que ofrecer en este tabernáculo. Con ello está dicho que supera a Gregorio en lo sujetivo y personal. En la Homilía IX propugnaba que entre todos constituyesen el tabernáculo de la Iglesia [274]. Ya David (Ps. 41, 4-5 y 14, 1-2) y Cristo (Lc. 16, 9), dice, le precedieron en la interiorización de esos datos del Exodo. La santificación es ese tabernáculo nuestro donde Dios habitará. Y más que en que las columnas son los doctores —precede en esto a Gregorio—, fijará su atención en que esas columnas tienen sus basas cubiertas de plata, que es la palabra de Dios que anuncian esas columnas, y las basas mismas son los profetas, base de la predicación apostólica... ¡Sí, que cada uno construya su tabernáculo! (Y aquí vuelve a interpretar y ahora personalmente todos los objetos), y resume:

> «que el alma tenga en el secreto de su corazón un altar de perfumes, de modo que pueda decir: somos el buen olor de Cristo (II Cor 2,15); que tenga el arca de la alianza donde están las tablas de la Ley para meditar en ella día y noche (Ps. 1,2), y que su memoria sea un arca, una biblioteca de libros divinos, porque el profeta llama bienaventurados a los que guardan en su memoria los mandamientos para cumplirlos. Que ella coloque en sí la urna del maná, es decir la inteligencia sutil y dulce de la palabra de Dios. Que tenga también la vara de Aarón, es decir la doctrina sacerdotal y la severidad florida de la disciplina. Y que por encima de toda gloria posea el adorno pontificio. Porque una cosa en ella puede desempeñar el papel de pontífice: esta parte de sí misma, la más preciosa, que unos llaman corazón [principale cordis: término estoico], otros sentido racional o substancia del espíritu u otro nombre que se le quiera poner, esa facultad que nos hace capaces de Dios...» [275].

---

[273] Daniélou, *Gregoire*, *Vie de Moïse*... 95, nota.
[274] Orígenes, *Hom. Ex.* IX, 3 (GCS VI, 239, 1 ss).
[275] *Ibid.* 4, 242, 15ss.

Hemos citado el párrafo porque esa riqueza desbordante, puesta al servicio de ese sentido espiritual de la Escritura, definen el genio de Orígenes y su modo mejor que muchos análisis, y así podremos basar el paralelo que, al menos en sus líneas generales, hay que trazar sobre el enfoque que da cada uno al contenido de la visión de Moisés.

En su Homilia XIII, que trata de los dones que se ofrecían, vuelve a acentuar lo sujetivo. Resalta que hay que ofrecer lo propio, incluso la Escritura la hemos de concebir personalmente. Si ponemos tanto cuidado en no dejar caer las partículas del cuerpo del Señor, ¿creemos menor la culpa de ser negligentes con su palabra? [276].

Desborda los límites de nuestro estudio sobre Moisés el ofrecer en detalle lo que Cirilo dice sobre el Tabernáculo y el sacerdocio en los libros IX, X, XI, XII y XIII de su tratado De Adoratione que dedica por entero a describir con minuciosidad objetos y dones. Pero indiquemos por lo menos la dirección de su exegesis.

Cirilo está de acuerdo con sus dos predecesores en que el Tabernáculo es la Iglesia [277], y en concreto la Iglesia de los gentiles [278]. Está también de acuerdo con ellos en que es difícil la interpretación de estos detalles [279]. Es más, en parte es inútil:

> «Si uno pretende investigar a fondo el asunto místicamente, quizá podrá explicar qué significa el arca y los testimonios que hay en ella. Pero si quiere indagar curiosamente qué significa el oro y las otras cosas añadidas para uso y adorno..., tendrá un trabajo difícil. No pudiendo adaptarles una interpretación mística, dirá cosas superfluas quizá y llenará los oídos de los estudiosos con multitud de palabras vacías. Y lo que decimos del arca hay que aplicarlo también a las demás cosas que mandó hacer» [280].

¿Hay una alusión a Orígenes y Gregorio? Quizás. O tal vez insinúa sólo una posibilidad de su propia exegesis. Se adivina el

---

[276] Orígenes, *Hom. Ex.* XIII, 3 (GCS VI, 275, 12 ss).

[277] Cirilo, *De ador.* IX (PG 68, 589 C).

[278] No que excluya la de los judíos convertidos, sino que, como acostumbra, considera los conjuntos y ésta de hecho aún no ha entrado en bloque en la Iglesia histórica.

[279] Cirilo, *De ador.* IX (PG 68, 592 A, 652 B).

[280] *Ibid.* 596 D-597 A. Esto lo dice aclarando una frase ambigua anterior (596 C, cfr. también 633 A) sobre algunas cosas que se refieren a la construcción del santuario y otras a la contemplación. Por tanto parece deducirse de esta aclaración que no niega el valor literal de ningún pasaje, sino que, supuesto éste, hay algunos que además admiten el espiritual.

temor a que ésta resulte demasiado fácil y sujetiva. Descubre con ello un principio, si no teórico, sí eficaz de su exegesis espiritual: cierta sensatez y mesura. En el fondo late la convicción de que el texto sagrado no sólo es un tesoro sino también una norma a la que hay que atenerse [281]. Se puede ahondar en él pero sólo dentro de ciertos límites. Precisamente a renglón seguido, en una declaración capital para entender su exegesis, define cuáles han de ser éstos:

> «Por eso, dejando lo que se refiere al complemento y uso o adorno de las obras, explica lo que es necesario para la contemplación, es decir cómo en lo que se muestra en el Sinaí y en lo que luego se realiza está representado Cristo» [282].

Este límite, y al mismo tiempo clave de la interpretación, es el misterio de Cristo dicho en toda la Escritura, y exegesis mística o espiritual será la que lo encuentre [283]. Esta segunda convicción básica de Cirilo que detalla aquel primario respeto al texto sagrado, le lleva, en este pasaje que nos ocupa, a una interpretación cristológica absorbente, muy distinta de la de sus dos predecesores:

> *El arca* (Ex. 25,10). Es figura de Cristo. La divinidad de éste habitó en aquel templo que asumió de la Virgen; *incorruptible* por la potencia y esplendor que el Verbo le comunicaba, haciéndole vivificante; *dorado* por la gloria de la divinidad [284].
>
> *El propiciatorio* (id., 17). Cristo que es propiciación por nuestros pecados. Los serafines le miran, hechizados por su divinidad [285].
>
> *La mesa de oro* con los panes de la proposición (Ex. 37,10). La Eucaristía [286].
>
> *El candelabro áureo* (25,31). Cristo con el oro de la gloria divina, con los diversos atributos que iluminan de múltiples modos [287].
>
> *El altar de bronce* (27,1 ss.). Por no ser áureo no puede representar a Crisio [288]. Es más bien el culto legal, aún no enriquecido

[281] Cfr. por ejemplo Cirilo, *De ador.* IX (PG 68, 600 A), donde deja sin valor propio los detalles del arca, bañándolos tai. sólo en conjunto con el oro de la divinidad de que participa lo que le rodea.

[282] *Ibid.* 597 B.

[283] Cfr. Preámbulo 4, p. 10 ss.

[284] Cirilo, *De ador.* IX (PG 68, 597 C-D).

[285] *Ibid.* 600 C-D.

[286] *Ibid.* 604 B.

[287] *Ibid.* 604 B-612 C.

[288] Adviértase la honradez exegética de este detalle. En 613 B explica por qué el oro representa la divinidad, a saber por su esplendor incomparable y prestancia sobre los demás metales.

por el don del Espíritu que Cristo no dió hasta el día de su resurrección [289]. A este altar se opone, suplantándolo, el de los perfumes (Ex. 37,25 ss.) que es de oro, símbolo de Cristo por medio del cual somos buen olor del Padre [290].

Cristo es el timiama, el sumo sacerdote [291], el incienso, [292] él también la sangre de purgación de los pecados [293]. Unicamente el agua y el ayuno simbolizan el bautismo y la vida evangélica mortificada, respectivamente [294]. Los velos de la tienda con la variedad de sus colores representan el variado esplendor de la Iglesia, es decir a Cristo, que siendo uno es representado de diversos modos [295]. Cada columna es también Cristo, fundamento de la verdad [296]. El mismo interlocutor Paladio no puede menos de resumir al fin del libro IX todo lo dicho de esta manera: «Según parece, en todo lo que había en el sagrado tabernáculo se nos declara a nosotros el misterio de Cristo» [297].

Cabe hablar con toda verdad de una *obsesión cristocéntrica* que halla su cauce y aun su explicación en el convencimiento de aquel principio escriturístico: el fin de la Ley y los profetas es Cristo, es decir El solo cumple ya todo lo anunciado en el A. Testamento, que era todo él profecía. Este es el mensaje ciriliano, como lo acredita el que todo ese análisis de los objetos del Tabernáculo se halle en el libro De Adoratione, es decir en su tratado moral. Es ahí donde rechaza no sólo toda interpretación arbitraria, sino aun toda aquélla que no descubra el misterio de Cristo, (en eso consistiría su exageración, en desviarse de ese misterio). Podría parecer que en un tratado moral las consideraciones (y

---

289 CIRILO, *De ador.* IX (PG 68, 613 B). Sobre esta concretización temporal del don del Espíritu, tan repetida en Cirilo se hablará más en el capítulo 4.

290 *Ibid.* 615 B-D.

291 *Ibid.* 621 C.

292 *Ibid.* 624 A.

293 *Ibid.* 626 A.

294 *Ibid.* 629 B-632 D.

295 *Ibid.* 636 A.

296 *Ibid.* 636 C. También las basas plateadas son figura de Cristo. Con todo admite una segunda interpretación que es sin duda un eco de ORÍGENES y GREGORIO: «Si alguno prefiere creer que por tales columnas se representa a los apóstoles, pensará bien». Y como razón da el *brillo* de su predicación. Ha leído pues a sus predecesores y sin embargo ha preferido su interpretación exclusivamente cristológica. Es un dato de valor.

297 *Gla. Ex.* III (PG 69, 516 B). Lo mismo en *De ador.* IX (PG 68, 648 D). Nos podríamos alargar descubriendo con CIRILO a Cristo en el novillo (687 A), en el carnero (758 B) en los vasos del santuario (854 A) y en todos los animales sacrificados (1019 A). Lo mismo en las fiestas, de recolección (1107 C) símbolo de la resurrección universal, cuya primicia es Cristo, así como la neomenia significa el nuevo eón o el siglo futuro ya presente desde la resurrección de Cristo (1115 D).

aplicaciones) aligerarían ese centralismo suyo y le prestarían la variedad y vida de las de Orígenes y Gregorio. Pero es lo que, al menos en la práctica, apenas concibe.

Ahora bien, ese principio que para Cirilo no admite discusión en su enunciado general: el fin de la Ley y los profetas es Cristo, ha de justificar también su aplicación a cada detalle, si no quiere caer en la arbitrariedad que reprochaba a otros. Esto lo hace Cirilo sobre la marcha, cuando muestra las semejanzas entre lo literal y ese misterio. Se trata a veces de una palabra que establece el contacto, pero en general es una idea central del N. Testamento, ya presente en el texto de Moisés, como lo aseguran la Escritura misma o la tradición, y que Cirilo deja luego desbordarse por todo el pasaje. Aquí en concreto el aspecto propiciatorio, sacrifical, de Cristo por un lado y el sentido de receptáculo, templo escatológico, y ya único, de su Humanidad por otro; todo ello dentro del más limpio estilo de Pablo y Juan. Que este acierto fundamental quiera confirmarlo además con ecos nimios en las mismas palabras, entra ya en la categoría de lo discutible, pero tambien de lo muy secundario. Y aun en esto hay que reconocer que es mesurado y bíblico.

Antes de terminar con el ciclo del Sinaí, resumamos —volviendo a la relación más personal entre Moisés y Cristo—, lo que dice en otro capítulo de los Glaphyra dedicado a comentar la subida al monte de Moisés, Aarón y ancianos (Ex. 24, 1, 9) y la conclusión de la alianza.

> «*Sube Moisés mediando por los israelitas*, símbolo clarísimo de que en Cristo hemos sido llamados al Padre. Cristo, primicia y comienzo de la humanidad, nos precedió; nadie podrá pues ya dudar de que nos llevará allá también a nosotros» [297].
>
> «El monte donde suben los hombres santos es el cielo o también la Iglesia» [298].
>
> *Primero subió Moisés solo, luego los setenta ancianos con Aarón.* «Subiremos nosotros también a su tiempo, acompañándonos nuestro gran sacerdote Cristo, que se hizo uno de nosotros y que a una con nosotros adora al Padre» [299].
>
> *Moisés sacrificó un novillo* (24,5). El novillo representa a Cristo que, al hacerse hombre, se sometió al yugo, aunque El no estaba bajo el yugo. Estuvo sometido a la Ley, aunque estaba

[298] CIRILO, *Gla. Ex.* III (PG 69, 516 A). Convendría valorar este detalle. Reconoce en él la escatología actual de lo cristiano.

[299] *Ibid.* 520 D-221 A.

sobre ella; llevó la carne pecadora aunque estaba libre de pecado. Roció con la sangre al pueblo y al libro (v. 7); señal de que Moisés solo no bastaba a santificar; hacía falta sangre [300].

PROTESTAS DE AARON Y MARIA POR LA BODA DE MOISES (Nu. cap. 12)

El capítulo, que trata exclusivamente este hecho bíblico, lo titula *Cirilo* significativamente: «Sobre Cristo y la sinagoga de los judíos» [301], indicando a las claras cuál va a ser su interpretación.

Moisés es Cristo, María la sinagoga, Aarón el sacerdocio judaico [302]. Ya esto es significativo. *Orígenes*, a quien sigue en este pasaje, había hecho de Moisés símbolo de la Ley espiritual [303]. Mirándolo bien no hay una diferencia esencial entre ambas explicaciones, ya que la ley espiritual no es otra cosa que el sentido espiritual de la Ley. Pero en esta ley espiritual se puede destacar la práctica espiritual de los mandatos carnales o los sacramentos opuestos a las figuras, como lo hace Orígenes [304], o se puede personalizar del todo esa tendencia y ver a Cristo, al Cristo real que vino a los suyos y fue llamado por ellos samaritano y pecador. Y esto es, una vez más, lo que hace *Cirilo:*

> La mujer de Etiopía con quien se casa Moisés es la Iglesia de los gentiles [305]. (Esto lo había dicho ya Orígenes [306], pero Cirilo la retrata mejor, resaltando lo negro de sus tinieblas antes de que Cristo la tomase por mujer). Más aún, la ve en el Evangelio figurada por los samaritanos a los que predicó Jesús [307]. Los judíos en efecto le llamaron a él también samaritano y poseído del demonio (Jo. 7,48). Este es el misterio que encerraba la boda de Moisés, prohibida por la Ley, lo que motivó la queja de Aarón y María que no conocieron ese misterio [308].

---

300 Cirilo, *Gla. Ex.* III (PG 69, 521 A).
301 *Gla. Nu.* 589 C.
302 *Ibid.* 593 D.
303 Orígenes, *Hom. Nu.* VI, 4 (GCS VII, 36, 8). Interpretación ya habitual en Filón, *Vita Moysis* I, 162 (COHN IV, 134); Clemente Alejandrino, *Strom.* I, 26 (GCS II, 104,23).
304 Orígenes, *Hom. Nu.* VI, 4 (GCS VII, 30, 12ss); VII, 2 (VII, 39, 21 ss).
305 Cirilo, *Gla. Nu.* (PG 69, 596 A).
306 Cfr. nota 304.
307 Cirilo, *Gla. Nu.* (PG 69, 596 B-C).
308 *Ibid.* 593 D.

Cirilo recalca la segunda acusación de Aarón y María: «no sólo a Moisés le habló Dios» (v. 2). Mientras Orígenes se pasma de la grandeza de Moisés —hablarle Dios cara a cara [309]—, Cirilo, fiel a su idea, va a arrebatarle tal visión de Dios en favor de Cristo, que fue quien, frente a todos los profetas, que sólo barruntaron por enigmas lo que les sugería el Espíritu, es la sabiduría misma y la mente del Padre [310]. Esto le da ocasión de volver de nuevo al Evangelio y oir en él iguales acusaciones de los fariseos contra Jesús: «Nosotros sabemos que a Moisés le habló Dios» (Jo. 9,29). Podría parecer un abuso exegético la vuelta que da a la frase y sin embargo ha llegado a lo esencial de Juan. Aunque dicen lo contrario Aarón y los fariseos, las dos veces protestan contra el enviado de Dios. Cirilo ha vuelto a captar tal unión paradójica pero exactísima.

> *La nube se apartó* (v. 10). Significa que la divina naturaleza se apartó de la sinagoga. Y cuando se fue, quedó leprosa María, es decir la sinagoga quedó inmunda.

Copia a Orígenes, pero en éste es la gracia de Dios la que estaba con el pueblo judío y se retiró cuando éste blasfemó del verdadero Moisés, Cristo [311]. La nube volvió en la transfiguración y fue allí mismo donde Moisés vió la gloria del Señor [312].

> *El pueblo no siguió su marcha hasta que María fue curada* (v.16). «Porque también nosotros, los que hemos creído en Cristo, esperamos la purificación de los judíos, que se hace por la fe. Entonces, por fin, dejando las tiendas de este mundo, subiremos a la ciudad de arriba, a la verdadera tierra de promisión» [313].

También esto lo desarrolló Orígenes, que acentuó aún más la significación de los siete días de este mundo [314]. *Gregorio* por su parte ha dado al pasaje un matiz totalmente distinto, muy de acuerdo con el sentido general de su vida de Moisés. El episodio sigue en ella a aquél otro en que Moisés suplica a Dios le conceda ver su rostro. Pero le sigue sólo en la narración, no en ritmo interno del personaje, que en esa búsqueda insatisfecha del Dios

---

309 A. MEHAT, *Homélies*... 136, nota, dice que se trata no de apariencia sensible, sino de la verdadera naturaleza divina, de su realidad oculta.

310 CIRILO, *Gla. Nu.* (PG 69, 604 C-D).

311 ORÍGENES, *Hom. Nu.* VII, 2 (GCS VII, 41, 10).

312 *Ibid.* 12.

313 CIRILO, *Gla. Nu.* (PG 69, 604 D).

314 ORÍGENES, *Hom. Nu.* VII, 4 (GCS VII, 44, 22 ss).

invisible alcanza el ápice de su desarrollo [315]. No es extraño que a estas alturas no lleguen los dardos de las bajas pasiones en concreto de la envidia, que es lo que quiere decir este pasaje [316].

Una vez más nos confirmamos en el parecido entre Orígenes y Cirilo; pero las diferencias ya señaladas se mantienen [317]. En Orígenes los judíos se quejan de que nosotros tomemos la Ley en sentido espiritual, en Cirilo de que Cristo llame a otro pueblo. Otra vez exegesis de hechos, teología histórica frente a la personal espiritual de Orígenes.

ENVIO DE LOS EXPLORADORES (Nu. c. 13 y 14)

Gregorio lo une con lo anterior. Contra Moisés no ha podido nada el demonio; ahora se vuelve contra los más débiles:

> «Los que trajeron las buenas esperanzas son, a mi parecer, las disposiciones nacidas de la fe que fortalecen la esperanza en los bienes preparados. Por el contrario los que desconfían de las promesas buenas son los pensamientos del Enemigo, que debilitan la fe en las cosas anunciadas... Oyendo hablar a Jesús (Josué) del país aquél y del racimo suspendido del madero, ya adivinas qué es lo que al mirarle le robustece en su esperanza. El racimo colgado del madero ¿qué otra cosa es sino el racimo suspendido en los últimos días, cuya sangre es bebida saludable para los que creen...?» [318].

Es curioso que ni en Orígenes ni en Cirilo se encuentre la última imagen [319]. *Orígenes* pondera la lucha contra la carne y sangre, contra los principados y potestades, contra los gigantes

---

[315] Cfr. DANIÉLOU, *Gregoire, Vie de Moïse*, 102-114; ID., *Platonisme*... 309-326 *(L'épectase)*. Tras este cenit místico, los sucesos que luego comenta no maduran ya a Moisés; sólo delatan su vertiente humana de mediador, su misión apostólica (y en él la de los sacerdotes y otras almas carismáticas). Cfr. *Ibid.* 327 ss. Según DANIÉLOU se trata de un aspecto capital del hombre místico según la concepción de GREGORIO.

[316] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 409 C-412 C; DAN 114, 256 ss). Lo que tales sucesos que siguen al cenit místico significan como descenso del alma hacia los demás, como un deber apostólico, como la vertiente humana del mediador Moisés (y en él de los sacerdotes y otras almas carismáticas) cfr. en DANIÉLOU, *Platonisme*... 327 ss. Según éste representan un aspecto capital en la concepción de GREGORIO.

[317] Incluso lo que ambos consideran enseñanza secundaria varía en igual dirección: ORÍGENES ve castigada, como GREGORIO, la malicia de la murmuración, *Hom. Nu.* VII, 1 (GCS VII, 37, 13 ss). CIRILO anuncia la venida del Señor como juez para castigar a los que contradigan al Hijo, y aun esto por medio de Este. *Gla. Nu.* (PG 68, 600 A).

[318] GREGORIO DE NISA, *Vita Moysis* (PG 44, 412 D; DAN 116, 266).

[319] La imagen del racimo como figura de la cruz aparece ya en CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedagogo* II, 2, 19 (GCS I, 167, 25 ss.).

de la tierra prometida, que son los demonios que resisten a Dios y ante cuyo poder nuestra naturaleza es pequeña e impotente como los saltamontes. Pero si seguimos a Jesús (Josué), serán esos gigantes como nada ante nosotros. Por esa Jerusalén celestial hemos de luchar con las armas del Espíritu, arengados por Pablo (Eph. 6, 14-17) a las órdenes del jefe Jesús. Con El venceremos. Quiere seguir haciendo milagros; el mayor de ellos (Jo. 14, 12), que nuestra pobre naturaleza venza a Satán [320]. Pero es en la Homilía siguiente, la VIII, donde va a hallar Cirilo la base de su interpretación. Moisés conoce el misterio de Cristo y el nuevo pueblo que Este, y no él mismo, tendrá que guiar, ve lo admirable del misterio de nuestra elección y el rechazo de Israel y prueba por fin la justicia de lo largo del castigo [321].

Cirilo pondera también nuestra lucha contra la carne y sangre y cita los mismos textos paulinos que Orígenes, pero lo encuadra enseguida todo en el marco evangélico. La parábola de los convidados a las bodas le sirve una vez más de enlace. Concretiza aún más en el N. Testamento el episodio de los Números, al atribuir a los fariseos el papel de exploradores cobardes que «ni entran ni dejan entrar a los otros» (Mt. 23,10). Sólo una minoría, el resto de Israel, cree en la predicación apostólica; con ellos está Jesús (Josué).

Pero también los niños entrarán (Nu. 14,31). En ellos está representado el nuevo pueblo «creado en Cristo a una vida nueva»... el mismo a quien Pedro llamó «niños recién nacidos» (1 P. 2, 2) [322].

No hace falta ponderar este reencuentro con los temas cirilianos y con su estilo propio: lo objetivo, cristológico de esa tierra de promisión. La tierra prometida es si, como dice Orígenes, la Jerusalén celestial, pero es también lo que una vez tuvimos, el paraíso [323], al que nos vuelve Cristo en una escatología ya actual, en estos últimos tiempos, que para él son, como dijimos antes y se verá luego, los de Cristo. En el fondo es recordar el papel de Adán, su antípoda y, por ello, tan importante.

Al final del capítulo dedicado a los exploradores, se puede apreciar no sólo la base neotestamentaria de la exegesis ciriliana —también la Ep. ad Haebreos (3, 7s) habla de ese entrar hoy en

---

320 ORÍGENES, extractado de *Hom. Nu.* VII, 5, 6 (GCS VII, 46, 1-48, 12).
321 ORÍGENES, *Hom. Ex.* VIII (GCS VII, 49, 24 ss).
322 *Gla. Nu.* (PG 69, 613 C-D).
323 *Ibid.*, 612 A.

el reino sustituyendo a los que no fueron fieles a la promesa— sino aun la conciencia en Cirilo de esta base [324].

JOSUE (JESUS) SUCESOR DE MOISES

No pretendemos estudiar todas las acciones de Josué ni el valor simbólico del paso del Jordán, la toma de Jericó, etc. [325]. No es el objeto de este trabajo. Sólo toca comentar lo que le relaciona con Moisés y le opone a él. Esto lo resume Cirilo en el capítulo último de sus Glaphyra in Deuteronomium [326].

El P. Daniélou ha ido siguiendo en la Tradición las huellas de la tipología Josué [327]. Considera que la oposición a Moisés es como el eje de este simbolismo decididamente a- y antijudaico, que posterga al jefe indiscutido de Israel al presentarle como incapaz de llevar a cabo su misión de conducir al pueblo a su destino. Gregorio de Nisa, que en otras partes habla de Josué como de introductor en la tierra de promisión [328], no comenta en su Vida de Moisés esta insuficiencia de su héroe. Los elementos que Daniélou considera típicos y tradicionales del símbolo existen ya en Bernabé [329] y Justino [330] y los encontramos en Cirilo. El juego con el nombre aparecía ya en el episodio precedente y en el de Amalec. El elemento sugerido por Orígenes —Josué sucediendo a Moisés, símbolo del Evangelio suplantando la Ley— va a hallar un fuerte eco en nuestro autor, que encabeza el capítulo con Juan 1,7. «La ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad por Cristo»:

> «Era pues necesario un culto nuevo... Quitado pues de en medio Moisés, salió y se mostró como jefe Cristo en quien hemos sido trasladados al reino de los cielos... Estando ya para dejar el mundo el gran Moisés, es sustituído y le sucede en el principado el divino Jesús. Porque cesando la vieja y antigua ley y suprimido el culto legal, baja a nosotros del cielo el Unigénito y se hace hombre... Nadie pues vuelva a traer de nuevo a Moisés que

[324] Cirilo, *Gla. Nu.* (PG 69, 616 A-D).

[325] p.ej. Cuando murió Moisés cesó el maná (La Ley). Con Josué —tipo de Cristo— pasamos el Jordán, nos circuncidamos en el Espíritu... y nos alimentamos no con letras mosaicas sino con pan del cielo, Cristo, que nos da la vida eterna ya por la gracia del Espíritu ya por la participación de su carne *In Jo.* III (Pusey 1, 473, 9 ss).

[326] *Gla. Deut.* (PG 69, 670 B-677 C).

[327] Daniélou, *Sacramentum...* 203-216.

[328] Gregorio de Nisa, *In Bap. Xti.* (PG 46, 592 A).

[329] Bernabé, *Epist.* XII, 8 (PG 2, 764 A-B).

[330] Justino, *Dial.* XC, 4-5 (PG 6, 692 A-B).

se retiró ya ante Cristo, ni valgan más los tipos ni la sombra; «lo viejo pasó, todo es ya nuevo» (II Co. 5, 17). Si alguno se atreve a hacerlo, sepa que ofende a la economía divina... Era, sí, fiel Moisés y uno de los más grandes, pero era siervo y su misión era ser mediador de una Ley acusatoria. Cristo es Señor y nos trajo la gracia que justifica» [331].

En el binomio Moisés— Cristo un nuevo nombre, Josué, como antes Aarón, actúa de catalizador, se intercala entre ellos dos y los opone haciendo que la Ley envejezca y quede desterrada. A través de Josué se pone de manifiesto que *solo* Cristo nos ha introducido en el reino, definiendo por lo mismo como un fracaso la obra de Moisés. Pero, aunque el texto último no lo pondere, el simbolismo de Josué está insinuando sin cesar que Moisés nos llevó hasta el monte, desde el que se divisaba la tierra prometida, y se afirma además que en la misma Ley estaba predicha, aunque en sombras y en tipo, esa sustitución. Moisés es por tanto algo más que un camino a medio hacer; es la dirección y aun el esbozo de lo que falta y que en él despunta ya. Esa misma Ley acusatoria no sólo es la antítesis sino además el contrapeso necesario, el vacío, el interrogante abierto a la gracia y su súplica. Josué representa a Cristo no sólo porque introduce en la tierra de promisión y se llama Jesús, ni sólo porque sustituye a Moisés, sino también porque le prolonga y explica y realiza. Con ello se indican todos los aspectos del paralelo Moisés-Cristo que van a ocupar los capítulos siguientes de este estudio. Antes de pasar a ellos veamos, sin salirnos de este pasaje, cómo en el macizo pensamiento ciriliano encajan sin violencia estas otras facetas en el módulo anterior. Todo esto, afirma una vez más Cirilo, lo supo de antemano Moisés:

«Moisés conoció la gloria del Salvador..., vió su invencible poder..., a Satán en retirada..., tapada la boca del pecado, curados los leprosos..., no ignoró que la ley no justifica a nadie...» [332].

Y una vez más amplía el marco y sitúa en la Historia total de la humanidad ese hecho central de Cristo y lo deja que divida y culmine todas las épocas:

---

331 CIRILO, *Gla. Deut.* (PG 69, 669 D-672 C).

332 *Ibid.*, 673 A-B. Lo dice comentando las palabras de Moisés a Josué: «Tu entrarás el pueblo...» (Dt. 31, 7 ss.).

«De este hecho de leerla dentro de siete años, entenderán todos los años innumerables que habían de transcurrir hasta que brillase Cristo y se cumpliese el tiempo de la Encarnación...Porque cuando N.S. Jesucristo, al fin de los siglos y como quien dice en el sétimo año, nos perdonó nuestras deudas y pecados, según la parábola evangélica (Mt. 7, 12)..., cuando resucitó de entre los muertos conculcada la muerte y despojado el infierno... adornando, como en sus comienzos, la naturaleza humana con el Espíritu Santo..., *entonces* se abrieron los ojos de nuestra mente, entonces fuimos iluminados y entendimos la Ley antes escondida y a ninguno apenas de los antiguos conocida. Entonces fuimos convocados de todos los confines de la tierra al sitio que El eligió, a la Iglesia, en la que los santos doctores y maestros nos interpretan los tipos y las figuras» [333].

En esta Iglesia es recibida también la Ley, pero no en el centro del arca sino en un lado (Dt. 31,26), ya que el centro lo ocupan las palabras evangélicas, concluye Cirilo haciendo una pirueta [334]. Pero es más que una acrobacia: con ello diferencia claramente los dos Testamentos, los dos órdenes, y los jerarquiza. La ciencia profética de Moisés y el continuo revelarse de la única Palabra no pueden salvar la barrera que los separa. Sólo el hecho de la Encarnación la suprimirá, pero marcando al mismo tiempo la infinita distancia. Y en el orden del conocimiento hará falta una intervención igualmente divina, derivada de ese hecho, para ver cómo se revelan una en otra las dos Palabras de Dios, la servil y la filial; hará falta que vuelvan a caer las escamas de los ojos, como en el caso de los apóstoles y de los discípulos de Emaús. La alusión a ellos —abrírsenos los ojos el día de la resurrección de Jesús (Lc. 24, 51.45)— es clara en el último párrafo ciriliano. Por otra parte, este cambio copernicano tuvo lugar en un punto histórico constatable, el día de la resurrección de Jesús; más en detalle cuando les dijo a los apóstoles: recibid el Espíritu Santo (Io. 20, 22). Ese día se disiparon las sombras; estamos en la luz indeficiente.

La concepción griega de la Encarnación como recapitulación, y de la redención como posesión del Espíritu, halla aquí una expresión perfecta. Ello le cuesta a Cirilo una contradicción con toda su campaña antijudía, que la ha basado siempre en la torpe

---

333 Cirilo, *Gla. Dent.* (PG. 69,676 A-D).
334 *Ibid.*, 677 C.

inteligencia de la ley a que ellos se aferran. Ahora reconoce que sólo con el Espíritu y cuando Este se dió, se abrieron los ojos de los elegidos. Claro que parecido reproche se podría formular al Evangelio; también él reprende por no saber leer a Moisés (Jo. 5, 46) [335] y también él habla de abrir los ojos y el sentido para entender las Escrituras (Lc. 24.31.45).

Este enigma del conocimiento progresivo del misterio de la Biblia nos predispone inmejorablemente para el segundo capítulo de nuestro estudio. Pero antes conviene resumir todo este análisis exegético que ha precedido.

---

[335] Cirilo cita con predilección este texto, cfr. PG 68, 234 A, 259 A; 69, 435 A, 463 B; 73, 426 D; 77, 1015 A, etc...



RESUMEN DE LAS EXEGESIS

A) Lo formal.

La exegesis que precede —sólo nos referimos a ella, no a otros comentarios cirilianos— no es el fruto de un análisis escueto de los textos. Como ya se advirtió en los preámbulos, está dirigida por un plan, el de mostrar en el orden moral que el A. Testamento sigue siendo un programa cristiano de vida, previa la aclaración de su sentido umbrátil, y que éste, al traducirse a su realidad en un orden de verdades, no dice otra cosa al entendimiento cristiano que el misterio de Cristo [1].

De ahí esa exuberancia cristológica y ese superponerse continuo de Cristo y su iglesia a la figura de Moisés. Un conocedor profundo del misterio de Cristo lo ha proyectado sobre el A. Testamento y ha descubierto por todas partes ecos y anticipos, sombras de ese misterio.

Ese autor afirmaba además que ése era no sólo el sentido más sublime, sino aun el más verdadero de aquellos sucesos, e incluso, como también se señaló al principio, su sentido literal, ya que el hagiógrafo supo que estaba profetizando y qué es lo que vaticinaba [2].

Aunque esta convicción fuese una herencia de su escuela alejandrina, cuesta creer que haya sido el motor de ese trabajo escriturístico. Lo pone en duda el temblor de Cirilo en determinados

---

[1] Basta para comprobarlo, con leer la Introducción a las Glaphyras (PG 69, 16 A, 388 B). Ya hemos advertido repetidas veces (cfr. p. 39, 55, 60) el escaso margen que hay que conceder a la diferencia que en esa introducción establece entre la Glaphyras y el De Adoratione. También en éste el secreto y el fin es Cristo.

[2] Cfr. prea. 4, p. 11 ss. Repite machaconamente que el σκοπός de la Escritura es Cristo. Ahora bien, KERRIGAN, *St. Cyril...* 88, dice que ese término denota la intención del autor sagrado. Cirilo se lo aplica a sí mismo como autor en ese sentido (PG 69, 16 A-B, 71 A, 388 B...). Lo mismo indica el empleo del término θεωρία, como se dijo ya (cfr. p. 12).

pasajes, su aseveración de que no todo admite ese sentido sublime (cosas ambas que denotan el empalme con la escuela antioquena más sobria, más literal) y, sobre todo, la arbitrariedad de ese principio, que en el orden de la ejecución no concreta nada, sino deja el texto al arbitrio de la ciencia e imaginación del comentador, sin control objetivo en el texto mismo.

Se podría pues afirmar que esa ciencia profética de Moisés, que Cirilo no teme aseverar, es una excusa formal más que el motivo. En ella le *obligaba* a creer su escuela y su antijudaísmo. Lo que da en verdad alas a Cirilo y la impresión de seguridad es la otra convicción, también incontrolable en los detalles, pero asegurada por la misma Escritura y aplicada por los autores inspirados, a saber, que Cristo es el fin y la razón de la Ley, su clave última [3]. Sobre estas bases, mucho más firmes que las del otro principio, la tradición y la catequesis le incitaban a seguir buscando reflejos de Cristo en el A. Testamento.

En su propia casa Orígenes era un ejemplo espléndido y una tentación. No cabía duda que, aun desprendiéndose de esa convicción, muchos pasajes del A. Testamento mostraban un parecido muy llamativo con los del Nuevo. Pero, sobre todo, su conocimiento de toda la Biblia y la tradición le hacían creer que esos simbolismos, que él alargaba o descubría, podían llamarse intención misma de la Escritura, palabra de Dios.

Si éste ha sido el motor de sus búsquedas exegéticas [4], el carácter general de éstas se podría definir como *objetivo*. Cirilo ha comentado hechos con hechos [5]. Aun en su libro moral, su tác-

---

[3] Σποπὸς τῇ θεοπνεύστῳ Γραφῇ τὸ Χριστοῦ μυστήριον διὰ μυρίων ὅσων ἡμῖν κατασημῆναι πραγμάτων (PG 69, 308 C). Lo mismo en 68, 268 A, 140 B etc...

[4] Así como Cirilo hereda de CLEMENTE ALEJANDRINO y de DÍDIMO (KERRIGAN, *St. Cyril...* 34) la división en dos del sentido de la Escritura, el literal y el espiritual (Cfr. C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie...* 154) y no la de ORÍGENES en tres (Cfr. DE LUBAC, *Origène, Homélies sur l'Exode* 9ss), así es muy posible que aprenda del primero —y a través de él, de la tradición, cfr. DANIÉLOU, *Les divers sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive:* Eph. Theol. Louv. 24 (1948) 120— el contenido de ese sentido espiritual, el misterio de Cristo. Pero CIRILO lo ha entendido con tal exclusividad, al menos en los dos libros que nos ocupan, que se puede hablar de un estilo y aun concepto suyo propio de exegesis. De los cinco sentidos en que ese misterio se desmembra en la primitiva tradición (cfr. DANIÉLOU, *ibid.* 121-125) y de los otros cinco de CLEMENTE (MONDÉSERT, *ibid.* 155-159) apenas quedan huellas en nuestro autor.

[5] Cfr. p. 32, 35, 42, 43, 65, 93-94... KERRIGAN, *St. Cyril...* 166-168 rehusa llamar histórica a esta exegesis y prefiere el calificativo de teológica por pensar que hace referencia continua, más que a sucesos concretos de la vida de Cristo, al *misterio* de éste. Y es verdad. Con todo, cabría recordar que este misterio tiene para CIRILO rasgos muy históricos Y por eso, aun cuando, como en ORÍGENES, pueda ser llamado *teológico*,

tica predominante ha consistido en enfrentar el alma con realidades salvíficas, con sucesos, dando así origen a una serie de claras diferencias con sus dos predecesores, que más bien analizaban realidades o posibilidades del alma misma derivadas no sólo de los relatos, sino también de las palabras de la Biblia o aun de la reflexión filosófica sobre ellas.

Por ello la exegesis de Cirilo ha sido exclusivamente *bíblica* [6]; cada uno de los simbolismos y toda la mentalidad estaban empapados de N. Testamento, en concreto de Pablo y Juan. Los ecos platónicos y de Filón, que aún alcanzaban a los otros dos autores, no resuenan ya en Cirilo que, aun por sistema, en esta primera época de su actividad literaria era refractario a esos influjos [7]. Su tono es además predominantemente *dogmático*, como toda su enseñanza e incluso su misma moral. En el manejo de esa arma de doble filo que es la exegesis espiritual destaca su *sensatez* [8] que es en parte la consecuencia de su exegesis de hechos y en parte de su incipiente desconfianza del método alejandrino. A ella contribuye mucho su creencia en el valor absoluto del sentido literal. Dentro de cada episodio resalta su *fidelidad* al símbolo central [9] y en todos ellos la fidelidad al único secreto y sentido espiritual, Cristo. De ahí se deriva cierta *monotonía* [10].

Todo ello nos mueve a considerar su exegesis como *tipológica* más que alegórica. En él reverdece la tradición primitiva [11].

---

hay que añadir que en la manera de enfocar el misterio que les atrae, difieren los dos, y el matiz de *ya realizado* que, como se verá enseguida, le da Cirilo siempre, hace se le pueda llamar histórico. Además, durante todo el capítulo ha puesto Cirilo con frecuencia en relación sucesos concretos de la vida de Moisés con otros de la de Cristo, si bien es verdad que la mayoría de las veces sucedía esto bajo el rótulo general y apersonal, de «rechazar la sinagoga», «no ser reconocido por los judíos» etc. que se podrían encuadrar en el marco generar de *misterio* de Cristo. Pero siempre considerado como hecho histórico definitivo y opuesto continuamente, reforzando así su objetividad, al pecado de Adán que, sobre todo para Cirilo, es eminentemente un *hecho*. Tal vez se podría decir que en su misterio de Cristo la tradición primitiva se ha enriquecido con Filón y Origenes... pero para volver al tema primitivo.

[6] Cfr. p. 31, 33, 37, 39, 41, 50, 64, 72, 80, 83...

[7] Cfr. Jouassard, *Cyrill v. Alexandrien:* Reallexikon... III, 501.

[8] Cfr. p. 30, 50, 88, 90-91.

[9] Cfr. p. 38, 39, 41, 48, 50 etc. La invariabilidad con que todo defecto de Moisés representa la limitación de la Ley, toda postergación la del pueblo judío, toda salvación la de Cristo, etc. lo confirman.

[10] Que resalta más contrastada con la exuberancia de Orígenes y la densidad humana de Gregorio. Cfr. p. 39, 45, 54, 73, 90...

[11]. Este contraste admite, con las salvedades que formula De Lubac (*Typologie et allégorisme:* Rech. Sci. Rel. 34 (1947) 180-226) la división de Daniélou (*Traverse de la mer Rouge et baptîme aux premiers siècles*. Rech. Sc. Rel. 33 (1946) 402-430). Al menos

B) El contenido.

Hasta aquí lo formal. Lo que con todo ello quiere Cirilo decir se podría condensar en los rasgos siguientes: Lo que hemos llamado objetivo se traduce ahora como *cristológico* ya que esos hechos con que explica los del A. Testamento se reducen a uno, la Encarnación y la realidad viviente histórica a que da lugar y la perpetúa, la persona de Cristo [12]. Este suceso histórico permanente ha realizado todas las promesas y por eso acapara también bajo el nombre de *misterio de Cristo* todas las exegesis de nuestro autor. Por eso hemos hablado de su *obsesión cristocéntrica.* Ese suceso-realidad, al ser central, y aun único, es también definitivo, *último.* No se insinúa en él un Logos por ahondar, eternamente indescifrable, como admitirían Orígenes y Gregorio; esa Palabra se dijo ya del todo, insuperablemente [13]. Por eso se puede hablar de una *escatología realizada* ya, no sólo prometida [14].

Ese suceso ha cambiado la faz de la historia al convertir en patrimonio de todas las naciones la presencia y predilección de Dios que antes fueron privilegio de Israel [15], y ha transformado también ontológicamente a cada individuo al hacerle consustancial del Verbo de Dios, partícipe de su Espíritu y por tanto en po-

---

en lo que atañe a los libros de Moisés, Cirilo se inclina —en las Glaphyras por sistema, en el *De Adoratione* de hecho— sin duda alguna por lo tipológico. Precisamente los dos reparos que opone De Lubac a la división de Daniélou ayudan a caracterizar mejor el estilo de Cirilo. En efecto De Lubac resalta (279ss) la moral *cristiana* de Orígenes como un término medio no captado en esa dualidad. ¿No llama por eso mismo más la atención que después de esa síntesis de su predecesor vuelva Cirilo a ser tan exclusivamente típico? De todos modos no vale atribuirla a ignorancia del nuevo estilo. El segundo reparo de de Lubac, a saber la falta de esoterismo en Orígenes y por tanto la natural derivación moral que implica la vida cristiana y que falló en los primeros Padres por sus miras exclusivamente apologéticas (226), explicaría también algo de la tipología ciriliana —su actividad tuvo siempre mucho de apologética, cfr. preámbulo 6— pero no todo, ya que su obra más puramente tipológica, las Glaphyras, está dedicada y dirigida a los cristianos más cultos de su ciudad. Esto debilita algo de la explicación de De Lubac y parece indicar que Cirilo veía excesivo alegorismo filoniano en su antecesor, pero por otra parte invalida la hipótesis de Daniélou— a los fieles tipología, a los iniciados, alegoría. Estas salvedades están también definiendo a Cirilo: No le arrastra lo origeniano, aunque es de Alejandría, ni frente a un cristianismo maduro adopta un tono pura, ni siquiera preferentemente moral, sino cristológico, típico. Eso demuestra que éste es personal, incluso revolucionario.

[12] Cfr. p. 32, 45, 49, 58-59, 63, 89, 92ss, 97, 98 etc.

[13] Cfr. p. 60, 71, 74, 83, 84. Sobre Cristo suceso *último* se hablará en el capítulo quinto bajo el epígrafe: Escatología actual.

[14] Cfr. p. 54, 57, 73, 74... Cfr. además lo que se dirá al final del capítulo cuarto y del capítulo quinto.

[15] Cfr. p. 32, 44, 63, 64, 72, 92ss.

sesión actual, no sólo en esperanza, de los bienes divinos que adornaron su origen [16].

El recuerdo del pecado de Adán, ese otro hecho capital anterior al A. Testamento y mucho más continuo y vivo en Cirilo que en sus dos predecesores [17], no tiene otra misión que la de señalar el comienzo y destino reales de la Humanidad, mostrar por tanto que con Cristo se cierra esa historia ya que El da a todos lo que se destinó para todos. Esos dos hechos caracterizan el modo histórico de esa historia de salvación humana y reducen a provisional el paréntesis judío y la Ley.

Cada uno de estos aspectos señalan diferencias, si no contrastes, con los puntos de vista de Orígenes y Gregorio que, menos absorbidos por ese suceso o menos centrados en su definitivez, siguen considerando la Ley mosaica como realizable (espiritualmente) por cada cristiano [18]. También Cirilo la propone como tal en su tratado sobre la Adoración en espíritu pero aun allí le puede la otra consideración, la de que está ya realizada en Cristo [19].

TIPOLOGIA MOISES-CRISTO DE ESTE PRIMER CAPITULO

De ahí también que Moisés no sea, a los ojos de Cirilo, ni el modelo del perfecto buscador de Dios, como para Gregorio, ni tampoco un símbolo de la Ley como para Orígenes, sino primordialmente un tipo de Cristo [20]. Por ello se puede estudiar en él mejor que en los otros dos esta tipología, tema de nuestro trabajo. No que en Cirilo Moisés represente siempre y exclusivamente a Cristo; también es figura de la Ley y su debilidad [21], pero aun en-

---

[16] Lo dicho sobre la escatología realizada, nota 14, se podía repetir aquí. De esto se hablará más en el capítulo cuarto.

[17] Cfr. p. 29, 42, 44, 51, 73...

[18] Cfr. p. 53, 56, 60, 71...

[19] Cfr. nota 13.

[20] En toda su infancia Moisés representa directamente a Cristo. Lo mismo se diga de todos los pasajes en que Moisés es mediador (p 55), conductor del pueblo (85), legislador (85), intercesor (91). Cfr. 92 etc.

[21] Cfr. p. 36, 37, 45, 63, 65, 70, 81, 83... Incluso hay que reconocer que es tal vez la más frecuente esta consideración. No ha de extrañarnos dado que siempre ha de estar Cristo al término de toda exegesis. Ahora bien, cuando resalta alguna deficiencia en Moisés, y es lo más frecuente, no puede éste reflejar a Cristo, ha de representar algo también defectuoso, la Ley. Más aún teniendo en cuenta el antijudaísmo cirilitano, y dando por supuesto que en lo positivo de Moisés —Cfr. nota anterior— éste es tipo de Cristo. Pero el empleo abundantísimo de la cita deuteronómica muestra que Cirilo tiende al paralelo personal.

tonces al resultar la mayor parte de las veces contrastado no con otra Ley, sino con una persona, con Cristo, acaba siempre por reflejarla en un paralelo personal. Tendencia que se afianza con la norma ciriliana de comentar hechos con hechos, es decir inevitablemente actores con actores, mediador con mediador, y es también una insospechada consecuencia de admitir el sentido literal de todos los pasajes del A. Testamento. Al hacerlo se reconoce la historia de Israel, se valora, se la enfrenta a la de Cristo, se percibe el misterio de la economía divina y se construye una sola teología de salvación. Con todo ello se están acercando, contrastando y sucediendo Cristo y Moisés.

Esta tipología está basada en la *semejanza*. Aun sin acudir a la problemática ciencia profética de Moisés, ni siquiera al plan de Dios que prefiguró en éste la futura salvación, no se puede menos de ver que ésta ofrece parecidos llamativos con la obra de Moisés; parecidos que Cristo corroboró (cfr. el prólogo de este estudio). Su calidad de mediadores, legisladores, profetas, les acercaba tal vez más que a ningunos otros personajes de la Biblia. Esta semejanza era tal que Cirilo superponía los dos planos hasta reducir uno de ellos a pura transparencia y reflejo del otro.

Pero, al hacerlo, Moisés perdía consistencia histórica, se subordinaba por completo a Cristo. Por lo mismo se estaba suponiendo, y si hacía falta ponderando, su inferioridad [22]. El mismo carácter pedagógico que se le atribuía al devolverle su individualidad [23] adquiría enseguida un matiz peyorativo [24] ya que era inevitable la comparación [25]. El mosaísmo anacrónico de los judíos no hacía sino agriar los contrastes y forzar a Cirilo a insistir en lo negativo y provisional de Moisés [26]. Más aún, cuando a todo fracaso de éste se le considera como un símbolo de la incapacidad radical de la Ley para salvar al hombre [27], aquella pedagogía y aquella misma pequeñez se convierten en urgencia mayor, en un clamor más insistente por la venida de Cristo a quien prefiguran así por reacción. Son cuatro aspectos del mismo y único personaje que resulta a la vez copia, iniciación, necesidad y contraste del futuro mediador ya que su intervención se puede consi-

---

22 Cfr. p. 36, 54, 59, 62, 63, 65, 70, 77...
23 Cfr. p. 33, 70, 71, 85...
24 Cfr. p. 36, 37, 38, 62, 96, 97...
25 Cfr. p. 45, 54, 62, 64, 77...
26 Cfr. p. 77, 79, 82, 83...
27 Cfr. p. 35, 45, 97. A este tema estará dedicado el capítulo tercero.

derar bajo cuatro puntos de vista. Esto es lo que hace interesante, pero al mismo tiempo complicada esta tipología Moisés-Cristo y exige un estudio más al detalle de todas esas facetas que no pueden simplificarse en ninguna que excluya o absorba a las demás. Hay que preguntarse cómo fue esa preparación, cómo esa urgencia y cómo esa diversidad. Es lo que intentarán los capítulos siguientes.

Pero en todo caso, con todas esas modalidades, la figura de Moisés es siempre un trampolín para de una u otra manera saltar a Cristo. Esto es lo primero y más importante que hay que señalar: antes que toda semejanza o contraste está la ley a priori que exige que todo rasgo de Moisés refleje a otro. Ya no se puede hablar de semejanza; Moisés es un avance, no es sino la sombra, apenas consistente por sí misma, de la realidad que aparecerá más tarde y que ella está llamada a predecir de modos diversos. Por eso hemos titulado este capítulo *«Moisés profecía de Cristo»;* ni siquiera profeta, porque ello podría denotar que sólo su mensaje fue cristiano mientras su persona quedaba al margen de esa figuración. Todo Moisés fue un anuncio, una copia viva de Cristo. Y en este sentido adquiere pleno sentido la profecía deuteronómica que habla de *otro profeta,* de un nuevo Moisés, es decir que hace típica la persona misma del legislador judío. Profecía, además, porque, según Cirilo, y en una amplitud que es difícil de determinar (cfr. preámbulo cuarto) Moisés no sólo prefiguró, sino además previó y predijo esa semejanza.

Ahora bien, la absolutez con que Cirilo cree en este programa hace que ese principio formal de su exegesis sea también el núcleo del contenido de ésta. Con ello está diciendo siempre que no hay dos mediadores, ni dos pactos, sino un solo nombre que atesora toda la salvación, Cristo, y que todo lo que le precede no puede por tanto ni oponérsele, ni siquiera compararsele, sino capitular ante él y plegarse a ser su sombra, su anuncio. Esto, que para nosotros es el quicio de la exegesis ciriliana, lo lleva adelante con tal vigor que incluso la ascesis y vida del cristiano no pueden ya ser sino repetición de ese misterio; más aún, no harán prácticamente sino contemplarlo, robarse al tiempo y eternizarse en su visión. De esto hablaremos más en el capítulo quinto.

Moisés pues precedía y delineaba a Cristo como la sombra al cuerpo cuando el sol se alza por detrás. Ahora bien, si esa sombra traiciona su intrínseca inestabilidad, inconsistencia, oscuridad, su paulatina desaparición o mejor absorción en el cuerpo,

en todo ello no cesa de ser su imagen. Cirilo lleva con un rigor increíble hasta el final su idea de que todas las palabras de la Biblia han de decir la única Palabra de Dios.

Este principio fundamental ha dado lugar a una tipología absorbente: *todo Moisés es figura de Cristo.* Sin perder la unidad y el vigor de esta gran lección ciriliana, concretémosla, antes de desmenuzarla en los capítulos siguientes, en tres fórmulas que la estructuren y la hagan fecunda:

1) *No se puede leer el A. Testamento en sí mismo ni desde sí mismo,* porque no se comprendería, porque se estaría oyendo una parábola sin saber que lo es y sin conocer su clave. Cirilo ofrece una muestra detallada de una lectura inteligible de él.

2) *No hay sino un personaje central en la Historia,* que la divide y califica de oscuridad y luz [28], figuras y realidad [29], que en un sentido profundo la hace anterior y posterior a Cristo [30].

3) Por ser esa Persona tanto el secreto de esa Historia, como su centro único de atracción *todo lo que le precedió sólo pudo ser su sombra, su anuncio, y todo lo que le sigue no puede ser sino su participación.*

¿EXEGESIS LEGITIMA?

Después de todo lo dicho se podría preguntar si es lícito despachar la exegesis ciriliana con una alusión algo compasiva a su alegorismo desmesurado y no ver ni lo que en tal alegorismo hay de consonancia con toda la producción teológica ciriliana, tan encomiada, ni lo que a su vez ésta dignifica y valoriza a aquél [31].

No pretendemos aquí analizar la exegesis de Cirilo. Haría falta estudiarla más al detalle, como lo hace Kerrigan, y ello nos alejaría de nuestro tema que no se ocupa directamente de ella sino de uno de sus motivos, eso sí, central. Quisiéramos sólo ponerle a ese trabajo detallado y necesario, y a otros semejantes por hacer, el horizonte de esas constantes cirilianas que hemos tro-

---

[28] Cfr. p. 55, 62.

[29] Toda la exegesis espiritual ciriliana gira sobre este eje. Cfr. el prólogo al tratado *De Adoratione* (PG,68,140 A-D). Al final del trabajo le dedicaremos un capítulo entero.

[30] Esto quedaba indirectamente ponderado dondequiera que Cirilo hablaba de una escatología actual, cfr. nota 14. Lo mismo cuando centraba en la Encarnación toda la salvación del hombre. Cfr. notas 13 y 16. En el capítulo cuarto, bajo el título: *el don del Espíritu* se dirá algo de esa división tajante que Cirilo establece entre el A. y el N. Testamento.

[31] Cfr. p. 18 y 19.

pezado en nuestro estudio. Tal complemento, siempre necesario, lo es más en Cirilo, hombre de grandes síntesis, y en su exegesis dogmática [32].

Una primera lectura encuentra en esta exegesis mucho que extrañar y tachar de excesivo. Si un estudio más lento y armónica acierta a limar muchas aristas, quedan aún abundantes detalles menos justificables, hijos de lo provisional de la época en que fueron escritos. Pero juntamente hay que hacer justicia a la autenticidad de esos principios que acabamos de formular y de aquellas coincidencias con lo más denso de la Biblia que descubríamos tras la hojarasca de cada pasaje.

El principio que justifica en su base toda la exegesis ciriliana es el axioma de que Cristo es el fin de la Ley. Nadie cree en él como Cirilo y el exceso en los detalles no es sino un exceso en la fe. Si no se ve esto, la exegesis ciriliana no vale más que la ingeniosidad que descubre y el conocimiento bíblico que supone. Si se parte de esa convicción primordial, todo, aun los detalles excesivos, se contagian de su autenticidad.

Y si se piensa en el mensaje que tal concepción le trae a una exegesis de detalle, demasiado atada a cada suceso, el valor positivo de la obsesión ciriliana crece y está en plena consonancia con las tendencias más hondas y prometedoras de la dogmática actual.

Antes de llegar a ese tamiz último que da sentido positivo a casi toda la exegesis ciriliana, hay que emplear otro que empiece por los detalles. Muchos de éstos pasarían por legítimos si se gustase el mensaje bíblico de la pura palabra. A veces no hay más: son juegos de palabras pero que por tratarse de sonidos queridos por un autor, Dios, y estar hechos a medida de los mismos oídos y el mismo corazón humano, no pueden significar mera equivocidad sino que tienen al menos la virtud de acercar y unificar épocas, episodios, y preparar así su mutua interpretación y su fusión final en la única Palabra.

Otros muchos detalles se salvan si no se les separa de la idea central del pasaje [33]. Son pleonasmos de ésta. Sería una infidelidad

---

[32] Cfr. KERRIGAN, *St. Cyril...* 165-168, 389 ss., 460.

[33] KERRIGAN hace suya esta idea al final de su libro (p. 461) tomándola de L. BOUYER, *Liturgie et exégèse spirituelle:* La Maison Dieu 7 (1946) p. 48. Esto no excluye el que muchas acrobacias exegéticas no haya que tomarlas demasiado en serio, sino interpretarlas como el deseo de dar en lenguaje bíblico la enseñanza moral abstracta, como reconoce ahí mismo KERRIGAN.

a Cirilo y una exegesis falsa de él fijarse más en unos que en otra. Son como un estilo literario suyo, imprescindible, ya que son testigo y medios de su persuasión central, pero que hay que penetrar para llegar a ésta. El mensaje que dentro del pasaje ayudan a traslucir es una de aquellas tres o cuatro convicciones fundamentales cirilianas de indudable autenticidad bíblica: miseria humana por el pecado de Adán, el único remedio, la pedagogía y debilidad de la Ley, la vida en Cristo... Ellas salvan, más a las inmediatas que el gran axioma central, del que son partes, la legitimidad de cada pasaje exegético. Fueron las que procuramos descubrir en los episodios de la vida de Moisés.

Buscando un título que no sólo justifique, sino además caracterice esta exegesis, no dudaríamos en llamarla *joanea*. Cirilo desarrolla a Juan y en todo don del A. Testamento no sabe ver sino al mismo Cristo que Juan descifró en el agua, el pan y el cordero... No es, ciertamente, la única manera posible de leer el A. Testamento y el mismo Cirilo intenta en el De Adoratione verlo a la manera sinóptica, diríamos —los nuevos israelitas cumpliendo la nueva Ley— pero su obsesión de que el fin de la Ley es Cristo impone la manera joanea y ésta es sin duda su cauce más natural.

Por otra parte, si Juan garantiza la legitimidad de los simbolismos y las semejanzas —luego veremos que también de los contrastes— Pablo sale fiador de la teología ciriliana de la Ley y de la Historia, en concreto de la historia de Israel. El que examina lo que estos impulsos resuenan en la obra de nuestro autor dudará antes de hablar de alegoría y menos de infundada. Pablo suaviza en Cirilo el fervor simbólico y le da un lecho real, concreto, de Historia Sagrada.

Un análisis justo de la exegesis ciriliana del Pentateuco ha de partir no de abajo, del detalle, sino, como en Mateo, Pablo y Juan, de arriba. De la única Palabra ha de bajar a las palabras ya que Cirilo lee la Biblia tal como está en la mente del Padre y realizada en Cristo. Vista así esta exegesis choca menos en los detalles, que siguen delatando el esfuerzo y la limitación humana, y puede resultar una gran lección en lo fundamental [34].

---

[34] KERRIGAN peca de excesivamente modesto cuando concluye: «The foregoing remarks suggest that St. Cyril's exegetical principles are not likely to be employed by those, who are now in quest of a new brand of spiritual exegesis which can be harmonized with rigorously scientific method». *St. Cyril...* 460. Dar con el sentido último y el hilo secreto que une toda la Escritura le es vitalmente necesario a una exegesis científica *de la palabra de Dios*.

CAPITULO SEGUNDO

MOISES INICIADOR DE CRISTO

«La Ley fue nuestro pedagogo hacia Cristo». Gal. 3,24.

«La Ley era un ensayo de justicia y como un puente tendido hacia los preclaros hechos evangélicos... Porque la Ley nos inicia en Cristo... nos dice lo que es justo; pero la enseñanza evangélica nos lleva a algo más alto...».

Cirilo, De Adoratione (PG 68, 522 A-B).

MOISES Y EL DIOS PEDAGOGO

Como se acaba de decir, ha predominado en el primer capítulo la tendencia, que era un programa, a ver transparentarse a Cristo en la persona de Moisés, restándole a éste carácter y significación personal. Es el inevitable tributo que paga en su calidad de figura. Iguales simbolismos se podrían haber trazado sobre una leyenda y su protagonista.

No obstante, la revelación del A. Testamento fue *historia*. Cirilo lo ha admitido radicalmente al salvar la letra de la Ley y al oponer luego continuamente Iglesia a sinagoga y deducir de la insuficiencia de ésta la grandeza de aquélla. En esa historia Moisés desempeñó un papel central que los judíos de todos los tiempos, y también los que en Alejandría rodean a nuestro autor, no olvidan ni le dejan olvidar.

¿Se echa por tierra, al admitirlo, todo lo anterior? No hace falta. Basta para mantener aquello y al mismo tiempo la consistencia histórica de Moisés que su obra tenga tal semejanza con la de Cristo que quepa no sólo la comparación sino que haya además que admitir la tipología. Y en este sentido bastaría con decir de una vez que todos los episodios de la vida de Moisés que acabamos de comentar fueron históricos, para que la tipología también lo sea. Bastaría repasar el capítulo anterior e ir si se quiere limando parecidos y dejándolos sólo en las grandes figuras ya consagradas por la Tradición y aun la Escritura misma para reconocer que la vida de Moisés no se puede definir mejor que llamándola tipo de la de Cristo.

Con todo, cabe hablar de una relación nueva entre éste y Moisés. No se trata de dos magnitudes que sólo se puedan parangonar, pero que resulten independientes, desgajadas una de otra. El hecho de ser Cristo el único centro de atracción y salvación de toda la Humanidad, como Cirilo no ha cesado de afirmar en todo lo anterior, impide establecer entre Adán y él a un Moisés

con una misión salvífica aparte. Este no puede ser más que un predecesor, un pedagogo de Cristo. No sólo en el sentido que a esta palabra le daba preferentemente Cirilo en el capítulo anterior, en el cual Moisés era un maestro de Cristo, pero para los cristianos, leído desde el N. Testamento [1], y aun esto más por lo que simbolizaba que por lo que realmente decía o hacía. La pregunta más obvia e interesante que suscita el término *pedagogo* aplicado a Moisés y la Ley es cómo llevaron a los judíos al misterio de Cristo. Cirilo ha repetido con frecuencia que la Ley llegó sólo hasta el umbral y ha acusado a los judíos de no saber leer a Moisés. Todo ello supone en el A. Testamento un progreso continuo hacia el Nuevo. ¿Cómo, si no, aceptar luego como natural, a la venida de éste, un cambio tan radical con todo lo anterior?

Supuesta pues como indudable esta aproximación, procuraremos analizarla en el presente capítulo y derivar de ella un nuevo tipo de relaciones entre los dos mediadores. Cirilo no trata expresamente el tema. Con todo, la apología de la revelación judíocristiana contra los ataques de los paganos le obliga a considerar la obra de Moisés en sí misma, privada en parte de sus reflejos cristianos. Los libros contra Juliano serán nuestro principal arsenal.

Para ponderar en su valor lo que el pueblo elegido debe a Moisés hay que volver a recordar el estado miserable de la Humanidad a los ojos de Cirilo tras el pecado de Adán [2]. Pues bien, sobre ese fondo de paganismo, corrupción, ignorancia destaca Cirilo con gusto, incluso con ardor en sus libros contra Juliano, la figura de Moisés. Allí aparece éste como el supremo legislador, el más inspirado conductor de pueblos y aun el filósofo más profundo, ya que enseña la esencia verdadera de Dios [3].

En este sentido reconoce nuestro autor la posición privilegiada de Moisés en la Historia de la Humanidad. De consecuencias, como se dirá, en la misma filosofía griega. No nos detenemos ahora más en esto, porque por una parte raramente se extasía Cirilo ante la Ley —ve en ella mucho más la sombra de Cristo

[1] «La antigua Ley era amarga e insoportable para los antiguos; para *nosotros* se ha convertido en pedagogo del misterio de Cristo, de modo que *nosotros* podemos sacar fruto de ella...». CIRILO, *In Amos* (PUSEY 1, 535, 25 ss). Cfr. PG 69, 669 C.

[2] CIRILO, *Gla. Ex.* 1 (PG 69, 410 C). Todo el libro 1 de Adoratione no pretende otra cosa que probarlo. Cfr. también, entre otros innumerables pasajes, *Contra Jul.* VIII (PG 76, 893 D).

[3] *Contra Jul.* 1 (PG 76, 524 A-525 C)

que la luz del paganismo— y porque supone además que la historia y aun la existencia del pueblo judío prueba con creces esa diferencia. Remitimos por ahora a los libros contra Juliano y también a los pasajes innumerables ya comentados en parte, en que pondera la significación del paso de Cristo y su religión a los paganos. Este paso no sería espectacular sin una diferencia esencial anterior entre el pueblo elegido y los otros de la que Moisés y la Ley son el punto de arranque y la causa.

Mucho más difícil de concretar —aunque para Cirilo igualmente irrefragable— es el papel de la Ley y Moisés como iniciadores de Cristo. Se plantea al punto un problema que ya a propósito de Orígenes ha creado una literatura y ha sido formulado peligrosamente en forma de dilema: O la Ley contiene todos los misterios que éste ve en ella —y entonces se trata desde sus comienzos de una subidísima enseñanza— o hay que dejar tal teoría e ir admitiendo una gradual iniciación en lo espiritual en un pueblo que va madurando al mismo ritmo que su ley. Sería esto último una derivación de la teoría de Ireneo sobre la progresiva maduración de la Humanidad que se va «habituando a llevar a Dios» [4]. En Dídimo [5], Gregorio de Nazianzo [6] y Cirilo de Alejandría [7] se habría llegado a la síntesis de esas dos direcciones. Con razón le parece a de Lubac [8] demasiado rígido tal dilema por lo que hace al mismo Orígenes. No se da en éste sólo el paso vertical del sentido literal al espiritual, como quiere Cadiou [9]; hay también en él indicios de su creencia en una acomodación de Dios a la debilidad y crecimiento de los hombres.

En Cirilo también. A veces pondera la debilidad del pueblo y necesaria debilidad y deficiencia de la Ley, y otras se limita a recordar los misterios que se esconden tras las mínimas acciones y prescripciones de Moisés. De aquí brotan sus recriminaciones a los judíos por no haber calado ese misterio. ¿A qué judíos? cabría preguntar. ¿También a los anteriores a Cristo?

La ciencia neotestamentaria que atribuye a Moisés parece insinuar que sí. Ello convertiría la inspiración en revelación y el

---

[4] «Paulatim assuescentes capere et portare Deum». IRENEO, *Adv. Haer.* V, 8 (PG 7, 1141 B).
[5] DIDIMO, *De Trinitate* I (PG 39, 348 C).
[6] GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XXXI* (PG 36, 161 B); XLV (640 C).
[7] CIRILO, *De ador.* I (PG 68, 140 D ss).
[8] H. DE LUBAC, *Origène, Homélies sur l'Exode*, p. 35 ss.
[9] R. CADIOU, *La Jeunesse d'Origène, Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III siècle*, Paris 1935 p. 141-2.

Pentateuco en profecia. Están llenos de alusiones a Cristo los libros de Moisés, no cesa de afirmar [10]. Pero ya las razones en que basa tal afirmación, y por tanto los indicios que al pueblo le llevarian a tal conocimiento, no son de mucha consistencia; en efecto, que el cordero sea sacrificado al lado izquierdo del altar [11] y a la tarde, es decir en los últimos tiempos [12], los textos plurales en boca de Dios [13], el deseo de Moisés de que todos profeticen [14], las palabras imagen, diestra de Dios [15], etc. sobre todo considerados a priori, no aclaran demasiado su sentido cristiano. Si para corroborar esta ciencia de Moisés arguye que también los griegos tuvieron alguna idea del Verbo [16], esto no hará sino agudizar lo problemático de tal visión profética. Pero aun cuando Moisés hubiese conocido en sus detalles el misterio de Cristo, quedaría en pie la pregunta, ya que se trata de ver el influjo de tales escritos en el pueblo. En concreto a la gente que gobernó Moisés le concede Cirilo muy pocos alcances religioso-culturales para captar esas alusiones de aquél y ciertamente sólo tras la aparición de Cristo adquirían cuerpo esos indicios. Ya vimos que Cirilo recordaba al final del capítulo anterior y es una de sus afirmaciones más repetidas que sólo al creer en Cristo cae el velo que cubre el rostro de Moisés [17]. Más aún sus Glaphyras le costaban a él esfuerzo y estaban dirigidas a los selectos de su ciudad; luego ni siquiera ojos cristianos podrian descifrar sin ayuda del Espíritu y del maestro humano ese misterio de Cristo. Por tanto la apelación a la ciencia de Moisés no aclara del todo el problema, más bien lo dificulta, ya que desorienta con la ruta falsa de esa solución formal en la que ni el mismo Cirilo cree.

Por eso sólo referidas a los judíos que rechazaron al Señor, y más aún a los que en Alejandría se empeñaban en tiempos de Cirilo en aferrarse a las sombras [18], tienen algún sentido las hipótesis cirilianas de la transparencia en la Ley del misterio cristiano. Lo que de este centro se derive al judaísmo ante-cristiano estará

---

[10] CIRILO, *Gla. Gen.* V (PG 69, 242 B); 76, 948 ss.
[11] *Hom. Pas.* XXIII (PG 77, 877 A).
[12] *De ador.* XVII (PG 68, 1068 C-D).
[13] *Contra Jul.* VIII (PG 76, 909 C).
[14] *Gla. Ex.* II (PG 69, 466 A).
[15] Cfr. libro IX *Contra Jul.* (PG 76, 948 D ss) y las referencias de las p. 11 ss. y 153 a esta ciencia de Moisés.
[16] *Contra Jul.* I (PG 76, 553 B).
[17] *Gla. Deut.* (PG 69, 676 D); 69, 536 C-537 A.
[18] Cfr. resumen de exegesis, p. 106.

justificado en tanto las grandes decisiones históricas vienen siempre preparadas por una corriente de pensamiento. Pero parece claro que era eminentemente el *anticristianismo expreso* de la nación judía lo que atraía las iras dogmáticas de Cirilo y promovía sus comentarios a los libros de Moisés y su antijudaísmo [19].

Con esto la pregunta se retrotrae a los tiempos anteriores a Cristo. ¿Cómo se fue preparando esa decisión, que acabamos de decir no podía ser repentina? ¿Cómo los judíos que vieron a Cristo fueron capaces de decidir el futuro de toda la nación por no reconocerle en esas figuras, si no estaban ya acostumbrados a ver algo tras la Ley? ¿Cómo en el orden del culto se fue avanzando en esa interiorización que Dios quería?

Sin pretender exigir de Cirilo una formulación tersa y su solución, y menos descifrar el misterio que ahí se encierra, intentaremos descubrir en él los pasos de ese progreso incontenible que da la razón a Cristo cuando en el Evangelio de Juan reprende a los judíos por no saber leer a Moisés.

> Incluso los judíos que querían consagrarse a Dios, tenían que hacerlo en sombra y figuras [20].
>
> «No concedió Dios a los pupilos de la Ley ni a los que le rinden un culto umbrátil el acceso a aquellos dogmas elevados que tratan de El mismo, sino que se reservó a los que son justificados por la fe» [21].

He aquí la confirmación tajante de lo que acabamos de decir limitando esa transparencia en la Ley del misterio de Cristo.

Pero, en aparente contradicción con esas dos frases, dice también que Dios desde el principio quería un culto en espíritu y en verdad [22]. Aún más: «¿Fue el culto umbrátil contra la voluntad de Dios? Totalmente!» [23]. No es la frase tan abrupta como podría parecer. Explicándola dice que si Dios no hubiera querido *como fin y término* de su legislación un culto espiritual, no hubiese dado la ley umbrátil [24]. Se trata por tanto de la intención última de Dios respecto al hombre. Y es una buena enunciación para de-

---

[19] Cfr. preámbulo 6 y las numerosas alusiones que se han hecho durante todo el primer capítulo a este verosímil foco de su antijudaísmo.

[20] CIRILO, *De ador.* VII (PG 68, 512 D).

[21] *Ibid.* 492 C.

[22] *Contra Jul.* IV (PG 76, 693 C).

[23] Ἀβούλητος ἄρα παντελῶς ἡ ἐν σκιαῖς λατρεία παναγίῳ Θεῷ; Παντάπασι μὲν οὖν. *De ador.* II (PG 68, 225 B).

[24] *Ibid.* C.

notar el progreso que éste debía realizar para llegar ahí. Por parte del hombre viene la limitación y el desarrollo. «Dios espíritu no podía necesitar de lo externo» dirá Cirilo [25] como un eco de la frase de Jesús (Jo. 4,24) que fue el origen de todos sus libros sobre la Adoración en Espíritu.

> «Por lo inaccesible y duro que les resultaba ese culto espiritual... instituyó sabiamente una práctica pueril que contenía la la forma de la verdad» [26].
>
> Dios, por Moisés, tolera incluso aquellos ritos arraigados por el gentilismo y los va poco a poco transformando en culto verdadero [27].

Hay pues ya un punto de partida por ambas partes. Dios quiere sólo un culto espiritual que por causa de la debilidad judía delinea en tipos y tolera lo literal y provisional de éstos. El pueblo judío capta, por su torpeza, sólo lo literal. ¿Cómo, supuesto esto, imagina Cirilo el progreso? Progreso que será hacia el misterio de Cristo, fin y sentido de todo. Se podrían señalar tres factores que lo activan: dos internos: la misma Ley que es esencialmente tipo, indicio, y la maduración progresiva del pueblo que acorta paulatinamente las distancias entre el plan de Dios y su realización, y otro externo, los profetas, que desentrañando el sentido oculto y avivando lo espiritual, lo «cordial» (Jer. 31,33) del alma hebrea exigen alternativamente la correspondencia de uno y otro y así van modelando dialécticamente el «resto de Israel». La historia misma con sus grandes desastres y pequeños éxitos, que podría contarse como un cuarto factor, no es sino el refrendo de esa advertencia profética y el castigo por la inobediencia del pueblo, es decir por su apego a la letra de la Ley.

LA LEY PEDAGOGO DE CRISTO

El más eficaz de estos factores es para Cirilo, al menos en teoría, el primero. Sobre él montó las exegesis espirituales que llenan el primer capítulo. Aunque le hayamos restado algo de la contundencia que tiene, formulado a partir de la ciencia de Moisés,

---

[25] CIRILO, *Contra Jul.* IX (PG 76, 980 A),
[26] *De Ador.* II (PG 68, 226 B).
[27] *Ibid.* XVI 1044 B,

no ha perdido del todo su valor. Analicémoslo desde otro punto de vista:

A los ojos de Cirilo los judíos que crucificaron a Jesús, es decir los que no llegaron a descubrir en él el sentido oculto de la Ley, son inexcusables [28]. Dos textos bíblicos preferentemente sostienen esta convicción y animan su campaña antijudaica [29]: el del Deuteronomio (18,15) [30] y el evangélico «Si oyereis a Moisés creeríais en mí porque de mí fue de quien él escribió» (Jo. 5,46) [31]. Si es verdad que con este último trata a veces de probar demasiado, a saber la ciencia profética al detalle de Moisés y por tanto el sentido literal de todos los tipos que se vieron en sus exegesis, sin cuidarse de demostrar esa continencia de Cristo allí, y menos el modo como los judíos la podían ver, no es menos cierto que la frase de Cristo es un argumento irrebatible en favor no sólo de su presencia en la Escritura como el sentido de ella, sino aun de la patencia de este trasfondo de la Ley. Cierto que el texto se refiere sólo a los que pudieron realizar esa confrontación y no insinúa ni el modo ni el grado de esa presencia y su percepción, pero si es cierto que Cirilo, como se verá enseguida, está persuadido de que el pueblo judío a su salida de Egipto en modo alguno era capaz de realizar ese descubrimiento de la Ley, hay que suponer que fue avanzando hacia él poco a poco y por tanto que las sombras eran cada vez menos densas.

Queda el texto deuteronómico. También de él deduce Cirilo demasiado respecto al conocimiento por parte de Moisés de los misterios del N. Testamento. Pero comentándolo dice también algo más sobre esa acentuación de lo interior, ese cristianismo de y en las figuras que se trata de controlar. Cirilo parte de la hipótesis de que el texto no puede referirse a otro que a Cristo [32]. Además, el pueblo lo tenía presente, dice al comentar aquellos pasajes de Juan (1,21; 4,25) que aluden a él. Sólo que habían establecido una división errónea entre Cristo y el profeta [33], pero

---

[28] Cfr. KERRIGAN, *St. Cyril...* 175-177.

[29] Decimos «preferentemente» porque, además de esos textos básicos en toda su controversia antijudaica, le vemos blandir con frecuencia otro de aparente insignificancia: el de *Ex.* 23, 7 en que se prohibe condenar al inocente (PG 72, 890 A; 73, 625 D, 632 C, 995 A... y passim comentando el proceso de Jesús). Parece con ello indicar que la Ley tenía que dar tales indicios de Cristo que su repulsa por parte de los judíos fuese no sólo injusta, sino ilegal también.

[30] Cfr. además de otros pasajes PG 73, 995 D; 998 D; 71, 599 A; 75, 811...

[31] Cfr. PG 68, 234 A, 259 A; 69, 435 A, 463 B; 73, 426 D, 427 A; 77, 1015 A etc.

[32] *Contra Jul.* VIII (PG 76, 894 B-896 A).

[33] *In. Io.* V (PUSEY I, 699, 2 ss.; *ibid.* 161, 28).

esa profecía continuaba activando la fe del pueblo y de sus dirigentes, como se complace en recordarlo el mismo Juan (7,40). También Esteban se la traerá a la memoria a un auditorio demasiado enterado (Act. 7,37).

«Esperaban que el Profeta les habría de dar algo superior a la Ley, algo que, indicando más claramente la voluntad del Legislador, les mostrase metas más altas.

«Y no te extrañes, continúa, de tal esperanza de los judíos, ya que hasta a los alienígenas se había extendido, como lo prueba la mujer samaritana: «Sabemos que el Mesías viene; cuando venga nos anunciará todo» (Jo. 4,25) [34].

No es tan simple el argumento. Si los samaritanos no admitían más que el Pentateuco, hay que reconocerle a la profecía un influjo profundo no sólo en la espera del pueblo, sino aun en la convicción dentro de él de que la Ley no lo había dicho todo, de que era más bien todo lo que quedaba por decir.

Aunque se trate pues de una influencia de efectos inmediatos impalpables, de progreso imposible de regular, hay que darle la razón a Cirilo cuando increpa a los judíos. Negar a Cristo con culpa supone una maduración religiosa sobre la primitiva Ley. Y no cabe duda de que en este progreso forzaba las marchas el hecho de que Moisés, autor de la Tora, palabra oficialmente la última, hablaba de otro profeta a quien, como a él, Dios pondría sus palabras en la boca. Cirilo acierta cuando arguye: Si Moisés, que prohibe tocar la Ley o añadirle algo, manda escuchar como a sí mismo a ese nuevo profeta, es porque conoció el misterio de Cristo, es decir la superioridad de esa nueva palabra sobre todas las suyas. Pues bien, este mismo argumento tiene su valor aplicado a todo el pueblo.

Un pueblo que antes de oir a Cristo le pregunta oficialmente a Juan Bautista si es *el profeta* (Jo. 1,21) delata una sorda inquietud. No estaba dicho todo en la Ley si Dios iba a mandar su portavoz. Por eso este pueblo fue capaz de decidirse ante Cristo y por eso Juan y Cirilo pueden reprenderlo.

Se pavonean los judíos de ser discípulos de Moisés e ignoran al mismo Moisés [35]. Henchidos de vanidad por su conoci-

[34] CIRILO, *In Jo.* VI (PUSEY II, 189, 17 ss).
[35] *Ibid.* I, 161, 11 s.

miento de la Ley debían acordarse de aquél: suscitaré de entre tus hermanos un profeta como tú [36].

Con todo, el modo concreto como influyó esa profecía antes de la venida de Cristo queda por determinar. Pero está claro que si no todos los judíos llegaron a imitar al escriba prudente que conjugó los tesoros de ambos testamentos, el rechazo en bloque de todo lo nuevo por parte de la sinagoga supone una aferrarse anacrónico consciente a las sombras. Consciente ya que resultó ser pecaminoso y esto, a su vez, porque conocían la apertura de la Ley a algo superior.

MOISES Y EL PROGRESO ESPIRITUAL DE ISRAEL

El segundo impulso adelante en esa marcha hacia Cristo lo da la paulatina maduración del pueblo que le capacita para ir calando más el misterio oculto en sus prácticas y leyes. En el libro IX contra Juliano, al trazar el plan y proceso de la revelación y preguntarse por qué Dios prescribió a los antiguos lo que en el fondo no le agradaba, enuncia con claridad los pasos de esa espiritualización:

> «Era imposible que los israelitas, tan tiernos para la virtud, pudiesen cumplir con la adoración en espíritu y en verdad y sobrellevar los sudores de tan santa y purísima vida, a saber, la evangélica... Los que a un becerro de oro le tributaron honores divinos, porque le atribuían haberles sacado de Egipto... ¿cómo iban a entender el lenguaje evangélico y ofrecer el culto espiritual en vez de víctimas, y la fragancia de las virtudes en vez de sacrificios?...
>
> Pero hay que considerar y admirar en esto el singular plan divino. Al permitirles ofrecer sacrificios —ya que en Egipto lo habían solido hacer— y llevarles poco a poco a lo perfecto, les mostraba un modo de sacrificar, no como el que habían acostumbrado, sino tan hábil y cuidadosamente preparado que engendrase en sí la forma del culto espiritual. Por ejemplo, el cordero pascual... (indica la serie de ritos con que había que sacrificarlo y sigue): en cada sacrificio el rito peculiar no era ordenado sin razón, sino que llevaba descrito en sí algo de lo arcano. Recorrer

---

[36] CIRILO, *In Jo.* VI (PUSEY II, 187, 18ss). Recrimina sobre todo a los dirigentes del pueblo (PG 72, 791 A). Con éste es más benigno; llegará a decir que ese pueblo fue el que el día de Pentecostés creyó en Jesús (*In Lc.* PG 72, 792 B).

cada uno de esos ritos sería largo, pero conviene que demostremos que el culto legal, en cuanto atañe a la letra y tipos, no fue querido por Dios. Muchas veces lo podrás oir de las voces de los profetas que claman: ¿quién quiso esto de vuestras manos? *(cita a Isaías, Jeremías, David, Oseas, Cristo).*

Dirá alguno: siendo Dios no estaba bien que cambiase de parecer, sino que desde el principio determinase lo que era más perfecto y no insinuase a los israelitas eso de los sacrificios que ahora rechaza. Pero te responderemos: ordenó por medio de Moisés ritos umbrátiles y típicos sabiendo que eran útiles para instruir las mentes de aquéllos, pero no para que se aferrasen para siempre a tales cosas tan burdas y dejasen el culto espiritual e intelectual, sino para que, captando en las sombras el anuncio previo de lo verdadero, conociesen el modo de avanzar y adelantasen metódica y sabiamente por el camino de una vida auténtica. Porque así como los peritos en el arte de esculpir en bronce, primero modelan en cera los modelos de la obra futura, no para quedarse ahí, sino para que se muestre de antemano la belleza de la obra que va a seguir, y nadie reprocha al que cuando ha llegado a terminarla abandona el modelo, así cuando Cristo, que es la verdad, brilló y se introdujo el culto cristiano, decimos con razón que los tipos son vanos ya que contenían sólo la imagen de lo espiritual» [37].

En este párrafo admirable, sin mencionar la ciencia de Moisés, ha llegado Cirilo a armonizar la sublimidad de la Ley con su adaptación a un culto primitivo. Esta síntesis da la razón a las exegesis cristológicas de Cirilo —y esto sin negar valor a la Ley a la letra, al contrario dejándola valer en sus detalles mínimos y aun reprensibles; esto no lo veían tan claro Orígenes ni Gregorio, pero es necesario en la teoría de Cirilo y admite todo el desarrollo humano-religioso, lo incluye más bien por hipótesis. El elemento interno de la Ley, que decíamos antes, hay que conjugarlo con ese otro avance interno del elemento hombre, que va evolucionando. A este pueblo, una vez enraizado en el monoteísmo y en la moral —y a esto llegaron los judíos mucho antes de nacer Cristo— se le podrá exigir abra los ojos a lo arcano de la Ley y adivine el culto interior, de espíritu a Espíritu.

Se podría pensar que este progreso, así como la iluminación del sentido espiritual de la Ley —con la mutua causalidad de ambas— se debe más que a Moisés a los profetas y por tanto queda al margen de nuestro estudio. Pero no es así.

---

[37] CIRILO, *Contra Jul.* IX (PG 76, 973 B-977 A).

Por lo que hace al proceso de maduración religiosa y moral, que tan eficazmente contribuyó a preparar la venida de Cristo, sería injusto olvidar a Moisés. Este echó los cimientos y elevó sólidamente los pilares de ese monoteísmo que Cirilo identifica, con razón, en la última cita con la suprema ciencia humana; él encauzó el culto y la piedad de Israel y le dió la marca de pueblo elegido que fue la mejor preparación histórica del Mesías. En este sentido no se podría trazar una línea divisoria clara entre la obra de Moisés y la historia posterior de Israel, señalar fases independientes en la única prehistoria de Cristo. Todo lo que distingue a ésta de los otros pueblos, ese pacto, sobre todo, que es la gloria y el constitutivo de Israel y un primer compromiso de la Palabra de Dios con la carne y la historia, son inseparables del nombre de Moisés. Cirilo lo ha visto bien frente a Juliano e incluso ha ido demasiado lejos cuando, heredando la tendencia apologética [38] de Clemente Alejandrino, ha tratado de mostrar que la Ley fue la causa de todo lo bueno y noble que el genio griego produjo [39]. No hay por qué entrar aquí en ese aspecto desorbitado, tanto menos cuanto que muchas veces en ese parangón con lo pagano Cirilo arguye no con lo mosaico sino con lo cristiano que *él* descubre en Moisés. Al hablar de la pedagogía cristiana de Moisés con Israel baste con valorar en general esa realidad de pueblo elegido, infinitamente más cercano a Cristo —por estarlo a su Padre— que los otros y atribuir a Moisés en esa diversidad todo aquello de que es causa y no olvidarle cuando otros, los Profetas, añadan piedras nuevas a los viejos sillares de Moisés o, mejor, los limpien de escorias [40].

LOS PROFETAS Y LA PEDAGOGIA DE MOISES

Tampoco es posible separar a los profetas de Moisés en esa iluminación paulatina del sentido espiritual de la Ley. Por el mero hecho de hacerles causantes de ese ahondamiento de Moisés no se les puede separar de éste. En la última cita les veía Cirilo en-

---

[38] Clemente Alejandrino, *Strom.* I, 24 (GCS II, 99, 16ss).

[39] *Contra Jul.* I (PG 76, 524 A).

[40] ἦν ὁ νόμος ἀπερικάθαρτος ἔτι, τῷ τῆς ἱστορίας πάχει κατηχθισμένος, καὶ ὥσπερ εἰκαῖον συρφετὸν περικείμενος τὴν σκιάν. *De ador.* VIII (PG 68, 588 A). Cirilo emplea también otra metáfora: cortar la maleza de la historia y llegar al corazón de la planta, a su sentido espiritual (*Ibid.* 585 D).

rolados en el mismo proceso que empezó en el Sinaí, en la única iluminación de la única voluntad de Dios. Más claramente lo expresa cuando dice que el fruto de la Ley, aún impuro en Moisés y los jueces y sólo comestible con Cristo, se hizo ya santo y apetecible con los profetas cuando la corteza de sus ordenanzas legales fue quitada por ellos [41]. Los profetas son por tanto el tercer elemento de progreso hacia Cristo, son, como se dirá enseguida, la apertura *oficial* de la Ley. En efecto, Cirilo da gran cabida en sus comentarios al A. Testamento al estudio de las épocas y los tiempos. Es una afición que dice mucho de su innegable sentido de la Historia. Pues bien, cuando la Biblia habla de tres días, tres años, etc... acostumbra él a ponerlos en relación con las tres grandes épocas: Moisés, Profetas, Cristo. Son los tres auxilios de Dios a la Humanidad [42], los tres tiempos de salud [43]. A veces los enrola en divisiones más complejas, cuando el número de años es superior a tres [44] o los viñadores de la parábola evangélica son enviados en turnos más frecuentes [45]. Reconoce en tales casos que el de los profetas y Juan Bautista es el segundo tiempo de institución legal, mientras que en el primero entran Moisés, Josué y los Jueces. Todo ello podría sugerir la idea de que Cirilo concibe la actividad de los profetas al margen de la Ley. Llega incluso a afirmar que ellos empezaron a abrogarla [46]. Pero es un abrogar que, como luego aparecerá meridianamente, equivale a madurar y espiritualizar, pues en su último estadio, Cristo, llegó por fin la Ley a ser apta para la comida «ya que espiritualizada es utilísima». Pero el hecho de que sea infaliblemente Cristo el fin de todas esas gradaciones y la repetición constante de que la Ley con sus sombras se realiza en El, no permite establecer dentro de esa línea en movimiento un paréntesis, los profetas [47].

---

[41] CIRILO, *De ador.* VIII (PG 68, 588 A). Cfr. KERRIGAN, *St. Cyril...* 168-177.

[42] *De ador.* II (PG 68, 249 B).

[43] *Ibid.* IV, 329 B, 1121 B.

[44] *Ibid.* VII, 585 C-588 B.

[45] *Ibid.* III, 265 D.

[46] Τότε γέγονεν ὁ τοῦ νόμου καρπὸς ἅγιός τε καὶ αἰνετός. Ἤρξατο γὰρ ἐκ προφητῶν ἁγίων, ἀθετεῖσθαι τὰ ἐν νόμῳ. *Ibid.* VIII, 588 A.

[47] No podía ser de otra manera, si recordamos que hasta el día de la Resurrección no eran los hombres aún hijos de Dios, ni poseían su Espíritu. Por tanto todo lo precedente sólo podía ser sombra del culto en espíritu y en verdad. La abrogación profética de los tipos de que hablaba aquel texto que causaba extrañeza, no podía ser pues completa. ¿Y cómo si aún los cristianos no dejan la Ley sino la cumplen? Cfr *Contra Jul.* IX (PG 76, 993 A). Cfr. capítulo cuarto, *El don del Espíritu*.

Daniélou dice que «la prehistoria de la interpretación patrística presenta un primer estadio en el A. Testamento mismo, en el que vemos a los profetas anunciar un nuevo Exodo del que el primero era sólo la figura» [48]. Y muestra con ejemplos lo que sólo con abrir la Biblia se comprueba, que a los profetas, aun cuando clamen por una interiorización, no se les cae de la boca el lenguaje de Moisés; bienes y males vienen enunciados en términos del Exodo; y es que a Israel sólo podrian hablarle en su lenguaje de y sobre su historia.

En Cirilo encontraremos al menos las bases de esta teoría:

> «Nada de lo que viene de Dios es vano (se refiere a la Ley y los profetas), sino que todo tiene su orden y cada cosa su uso. Los siervos fueron enviados por delante de El en orden y preparaban la venida del Señor» [49].

Todo va hacia El y con orden. Sería una exacta definición de la Historia de Israel. Moisés y los profetas son heraldos sucesivos del gran Señor. No extraña que diga que la Ley misma divide todo el tiempo en dos épocas; la de la Ley y la de Cristo, ya que si a veces añade una tercera, la de los profetas, éstos quedan incluídos junto con Moisés en el culto umbrátil [50]. La razón suprema es que no hay más que un plan de Dios, que incluso el nuevo pacto prometido por Jeremías no es propiamente una nueva alianza, ni siquiera una adición a la antigua, sino su interiorización. «No sufra la Ley adición ni disminución (dice comentando precisamente a Jeremías 31, 31); la misma Ley será la que habrá de ser cumplida, pero no en lo visible, sino intelectual, espiritualmente» [51].

El nuevo pacto anunciado por los profetas no es otra cosa que la perfección de una Ley que los cristianos no pueden abandonar, que por el contrario cumplen en el único sentido que Dios quiso cuando la dió. No se podía definir mejor ni más en movimiento el papel de los profetas y no se podía resaltar más a través de ellos el valor de la Ley primera. Por eso se explica que Cirilo reproche a los judíos aún más que no atender a los profe-

[48] DANIÉLOU, *Sacramentum*... 132 ss.

[49] CIRILO, *In Luc.* (PG 72, 944 C).

[50] πλὴν ὅτι καὶ ἐν χρόνῳ τῷ κατὰ Μωσέα, καὶ ἐν τῷ τῶν ἁγίων προφητῶν λατρείας ἦν τρόπος ὁ αὐτὸς, ὡς ἐν σκιαῖς ἔτι ταῖς κατὰ νόμον. *De ador.* X (PG 68, 700 B).

[51] Πάθοι δ'ἂν ὁ νόμος οὐ προσθήκην, οὐχ ὑφαίρεσιν· ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἔσται πληρούμενος, οὐ κατά γε τὸ ἐμφανὲς ἔτι, νοητῶς δὲ μᾶλλον καὶ πνευματικῶς. *Contra Jul.* IX (PG 76, 1000 A).

tas cuando anuncian el misterio de Cristo, el que no lo vean en la sombra de la Ley [52]. Es comprensible que lo use como un gran argumento ad hominem: están quebrantando la misma Ley de que se ufanan. Al dejar a Cristo se quedan también sin Moisés [53]. Pero sobre todo es una convicción dogmática, aparte de todo antagonismo. Los análisis de los libros de Moisés —que podrían haber comenzado activados por la misma campaña antijudaica— y sobre todo Juan y Pablo y la primitiva tradición cristiana, le han confirmado en la convicción honda que como gran teólogo tenía que tener: *la única palabra de Dios, desde que empezó a hablar, no pudo decirse sino a sí misma.* ¿No ha repetido hasta la saciedad que el fin de la Ley y los profetas es Cristo? Contra Juliano lo dice aún con más claridad:

> «No se apartó de la verdad la palabra de los profetas, que no hizo otra cosa que seguir con todo cuidado las huellas de los escritos mosaicos» [54].

Por esta razón tienen sus argumentos antijudaicos más base mosaica que profética: Porque de la Ley vivía el pueblo y ella era la que en las fiestas anuales ponía ante los ojos el misterio de Cristo envuelto en unas sombras que Juan supo descifrar tan bien y que los profetas y la misma inutilidad intrínseca y, como veremos, la dificultad de la Ley, iban desvaneciendo.

> «De los israelitas escribe (Juan) que no le recibieron, ya que no pudo decir que no le conocieron, puesto que lo predicaba la antigua Ley y tras ella los profetas que les enseñaban a captar la verdad» [55].

Los profetas no descubrieron por tanto a Cristo encerrado en la Ley de Moisés de la misma manera que lo pudo hacer más tarde Cirilo. También ellos quedaban de la parte de allá, también ellos eran figuras y su testimonio tenía que ser umbrátil [56]. Pero

---

[52] Cirilo, *Gla. Gen.* V (PG 69, 263 B-C).

[53] *Com. in Zach.* (PUSEY II, 470, 3ss).

[54] *Contra Jul.* II (PG 76, 564 A).

[55] *In Io.* I (PUSEY I, 131, 4 ss).

[56] Según arguya en pro de la novedad de lo cristiano, o en favor del progreso que supusieron los Profetas en la abolición de las figuras, varía el matiz de sus afirmaciones y aun parece a veces contradictorio. Por ej. en *De Ador.* VIII (PC 68, 588 A) dice que «ni se nombra en ellos (los Profetas) lo umbrátil; por el contrario predican abiertamente la verdad y ensalzan el misterio de la venida de Cristo». Pero cuando esta verdad parcial se opone a la más absoluta, la que distingue a Cristo de *todo* lo anterior, cede el paso a afirmaciones contrarias mucho más contundentes, como se ha visto. A

sin embargo Cirilo les atribuye un verdadero descubrimiento continuo y creciente de Cristo en cuanto que espiritualizaron, desvelaron, interpretaron y así cristianizaron la Ley. Si el pueblo les hubiera oído, la Ley misma se habría abierto y mostrado, al menos en parte, su secreto. Si el pueblo hubiera seguido las llamadas proféticas a lo interior, Moisés no hubiera sido para él sino lo primero, lo perfeccionable, lo realizable de una manera superior, y por tanto la figura de alguien que estaba por venir.

Los profetas no fueron pues sino el eco continuado y siempre nuevo del profeta Moisés, de su profecía deuteronómica. Su incipiente abrogación de la Ley fue la dramática advertencia de que no todo estaba dicho por aquél, de que lo mejor quedaba por venir; al mismo tiempo su trabajo de espiritualización del primer pacto pregonaba que el nuevo Profeta sólo podía ser un segundo Moisés.

Que conocieran o no el misterio de Cristo con la claridad que Cirilo les atribuye [57] no modifica, como ni antes en Moisés, el tipo de su influencia, no desvirtúa su mensaje mismo, que es objetivo, umbrátil, pero constante y que va pisando las huellas de Moisés.

Cierto que los profetas añadieron cosas inéditas sobre la venida de Cristo, sobre todo supuesto que conocieron el misterio. Cirilo se lo reconoce, así como haber determinado el tiempo de esa venida [58]. Pero tanto el unirlos a Moisés como el colocarlos a continuación de él en la marcha hacia Cristo, muestra la percepción por Cirilo del ritmo interno de la Palabra que se va abriendo, y su no saber desprenderse del personaje y obra de Moisés en el cotejo con la realidad cristiana. Precisamente el participar los profetas ya en parte de ese culto en espíritu y verdad, le hace centrar más en la Ley su interés por el mensaje de Cristo y sus reproches por la ignorancia de ese mismo misterio que era su fin. Las afirmaciones tajantes de que la Ley lleva a Cristo [59], el empeño en centrar en los dones y por tanto en la persona de Moisés el conflicto entre Ley y Vida, sombras y verdad, tipos y realidad, y

---

continuación del pasaje entrecomillado que precede lo reconoce Cirilo diciendo que sólo en el tiempo quinto, cuando vino Cristo, se hizo comestible ese fruto que los profetas habían santificado y expurgado. *Ibid.* B.

[57] Cfr. Kerrigan, *St. Cyril...* 218-224.

[58] Cirilo, *In Io.* VI (Pusey II, 179, 6).

[59] *De ador.* (PG 68, 259, 286 A, 522 A...) passim ya que, como se dijo en el resumen de las exegesis, este principio es el verdadero motor de su interpretación espiritual.

por tanto la historia de perdición del pueblo elegido y el comienzo de salvación de los que llegamos por la Ley a Cristo, todo ello se afirma sobre un sentido de unicidad y al mismo tiempo de movilidad, de tendencia de la Escritura hacia algo. Si el fin de la Ley y los Profetas era Cristo en cuanto que lo reflejaban en sus palabras, el fin de ese pueblo formado por la Ley es el nuevo pueblo de Cristo que esa ley espiritualizada va preparando.

Dios no cambia de parecer. Es el pueblo el que ha de avanzar para poder captar su mensaje único y supremo. Moisés representó con su obra un paso adelante muy singular. Por haberlo dado anticipando formas cristianas, resultaba ser, y se vuelve a insistir en ello, un símbolo de Cristo; pero por ser además un paso adelante que arrastra a todo un pueblo hacia éste, es un precursor suyo, y su ley no es sólo una figura, es además una mejora esencial hacia las relaciones que Dios entablará en Cristo con el nuevo Israel.

Entre Adán y Cristo, los dos polos de la humanidad y de la teología ciriliana, Moisés ha señalado la dirección y ha puesto en marcha a un pueblo alimentado con su Ley, la Ley de Moisés, que habrá de asimilar dejando por el camino la cáscara inútil, el peso insoportable y provisional, y calando en su sentido íntimo. ¡Qué lejos y qué cerca de la Iglesia resultan estar los judíos! Lo mismo que Moisés de Cristo. Es la teoría ciriliana de las sombras, que en el capítulo sexto estudiaremos: *todo está indicado, nada está dicho.*

Hacía falta un pueblo que viviese ese contraste interno de la Ley. Moisés está en la base de él y, junto a Cristo, en la cumbre fatal de su historia.

TIPOLOGIA MOISES-CRISTO DE ESTE SEGUNDO CAPITULO

De aquel Moisés hecho de luces y sombras, pero siempre figura de Otro que aparecía en el capítulo primero, hemos desgajado una rama: Moisés iniciador de Cristo, y ha revelado un aspecto esencial de éste: es el continuador de Moisés.

Aquel principio apriori (toda la Ley tiende a Cristo) lo ha contrastado Cirilo con la historia concreta de Israel y ha comprobado en ella aquella tendencia, midiendo sus pasos y su progreso.

Es verdad que tanto ese plan divino como esa tendencia interna de la Ley a madurar en Cristo, no cuentan en su favor con

mejores argumentos que los simbolismos del primer capítulo. Han sido deducidos, como allí, de las afirmaciones escriturísticas sobre el fin de la Ley, y de los parecidos intrínsecos de los dos Testamentos; pero la confrontación con la historia de Israel y la explicación de ese progreso no han sido vanos. De ellos se deduce en primer lugar lo siguiente:

1) *Moisés es sólo un comienzo de Cristo.* Sería un desacierto olvidarlo y querer entender a éste como una copia de aquél. Se trata de una tipología no de pura semejanza, sino de progreso además. Hay que entender a Cristo en Moisés alejándose progresivamente de Moisés. Hacer por ejemplo de Cristo un legislador como lo fue su tipo, es renunciar a su avance, olvidar que Moisés es un comienzo. Todo comienzo es esencialmente imperfecto y esencialmente apertura, como los Profetas se encargaron de advertir.

El capítulo primero, al considerar a Cristo como una copia de Moisés, podría sugerir una tipología *hecha,* una reduplicación perfecta, una coincidencia total entre la imagen y el cuerpo. Hay que corregir y completar esa idea; el parecido hay que verlo en continuo perfeccionamiento; es un parecerse asintótico.

Esta dedución es de singular trascendencia. *Ella convierte el círculo cerrado del A. Testamento en una parábola. Toda cita de él ha de sufrir al punto una transformación, una incesante superación, antes de resultar cristiana. Y lo mismo Moisés, en cada uno de sus aspectos, antes de traducir a Cristo.*

Del primer capítulo se deducía la vanidad de querer equiparar y aun comparar a Cristo con Moisés. Este no tenía consistencia propia, por eso quedaba absorbido. Ahora se ha descubierto que la tiene; pero en ella, es decir cuando deja de ser puro reflejo y es además tipo, queda alejado de Cristo como el principio del fin.

De ahí se deriva también la innata *transitoriedad* del A. Testamento. El comienzo ha de renunciar a serlo si quiere progresar. El fruto marchita la flor. Esa caducidad no es sino el lado negativo del salto adelante, de la superación que decíamos.

Ahora bien, si Moisés es un comienzo, no cabrá distinguir en él parte caduca y parte permanente. En tal caso habría algo que *ya* no sería comienzo sino término, y algo que no sería *ni siquiera* comienzo ya que no estaría destinado a progresar sino a parecer.

---

[60] Cirilo habla de μεταπλασμός y μεταχάραξις a este respecto. *De ador.* 1 (PG 68, 140 C)

Cesaría la tipología; Cristo viviría en el A. Testamento y conviviría no con un tipo suyo sino con algo extraño; la figura de Moisés habría quedado suprimida y el cuarto evangelio no tendría sentido al hablar de agua, maná, templo y cordero. No es ésta la solución de Cirilo, que aquí ve tal vez más hondo que Orígenes. Este admitía zonas eternas y zonas provisionales en el A. Testamento [61], y es lo que con frecuencia se suele decir. Cirilo ve con toda claridad el problema cuando escribe sus 17 libros de Adoratione para *fundir* lo permanente y lo caduco, cumplir y abrogar [62].

Todo Moisés es un comiento, es decir todo se realizará en Cristo; pero todo él habrá de madurar y superarse.

2) Se aclarará aún más el sentido de ese comienzo si se dice que su conclusión no será desde fuera, por adición, sino la pujanza interna de algo que crece y se desarrolla. Cirilo lo ha dicho al recordar que Dios quiso y dió desde el principio el misterio de Cristo y lo acomodó a la cortedad del nuevo pueblo.

La Ley no fue sólo escuela de religiosidad, fue pedagogía de vida cristiana. La profecía deuteronómica no prometió sólo un profeta, sino un profeta *como tú;* no preparó para algo distinto, sino para lo mismo que figuraba en sí. Los judíos tenían que reconocer a Cristo cuando viniese.

Moisés era pues un *verdadero* comienzo, no sólo un primer estadio que no perdura. En un comienzo verdadero está ya dado el fin [63].

Moisés madura en Cristo (o viceversa). Si la corteza cae no es porque alguien la desgaje violentamente desde fuera, sino para dar paso a la vida creciente que desde dentro la hace estallar.

También esta consecuencia es de incalculable valor. Cirilo no admite una tipología estrínseca de parecido: Si se asemejan no es por casualidad, ni siquiera sólo porque Dios señaló las coincidencias, sino porque dió ya en Moisés, aunque en sombras, el mismo misterio. Sólo así se explica que el A. Testamento tenga hoy en la Iglesia el mismo honor que el Nuevo; sólo por eso puede decir Cristo que ni una tilde de la antigua Ley quedará por cumplirse. De nuevo ha afrontado Cirilo en el tratado De Adoratione esta difícil solución [64].

---

[61] ORÍGENES *Hom. Nu.* XI, 1 (GCS VII, 75, 13, 29 ss).
[62] CIRILO, *De ador.* 1 (PG 68, 137 A ss).
[63] «Das Ende ist die Bewahrung, Vollendung und Offenbarwerdung des Anfangs». A. DARLAPP art. *Anfang* en Lex. The. Kir. Herder² 1957, I, 525 ss. Cfr. todo el interesante artículo y sus complementarios, *Geschichtlichkeit, Ende.*
[64] Cfr. nota 61.

Sí, *junto a la caducidad* que decíamos antes, en ella misma, *hay una perennidad.* La flor no cae sin más; antes deja lo mejor de sí al árbol; *ella misma se realiza en fruto.*

Por tanto hay que leer a Moisés no añadiendo, sino desentrañando. Cristo está encarnado en sombras allí como luego en verdad en el N. Testamento. Cristo no se dará en términos nuevos, sino en el agua y maná de Moisés. Allí habrá que buscarlo y leerlo y sólo se entenderá partiendo de aquella liberación, de aquel cordero y de aquel paso del mar. Aunque, eso sí, no repitiéndolos, sino realizándolos, como el fin realiza el comienzo.

3) La teoría ciriliana sobre Moisés-comienzo de Cristo da lugar además a un tercer principio hermenéutico que vale la pena destacar. Al confrontar aquel apriori de que toda la Ley lleva a Cristo, con la Historia concreta del pueblo de Israel, aquella semejanza perfecta entre figura y realidad, que ponderaba el capítulo primero, se oscurecía; se contagiaba de la escoria humana de los que la veían, se tornaba gradual, es decir reflejaba más o menos a Cristo según la capacidad de los lectores. Cuanto más primitivo el pueblo, más a ciegas, más inicialmente vivía el misterio de la Ley.

Con ello se está dando cabida a un sujetivismo en la lectura cristiana del A. Testamento. No en el sentido de que deje de ser histórico e ineludible lo que hizo Moisés con su pueblo, pero sí en la interpretación cristológica de esa realidad que, no olvidemos, es su primordial significación. Por eso los profetas no pudieron argüír con el A. Testamento como luego los apóstoles, y por eso las diatribas de Cirilo alcanzaban sobre todo a los contemporáneos de Cristo, destinados por Dios para reconocerle en la Ley, y más aún a los judíos alejandrinos que seguían sin verle a pesar de la convincente interpretación cristiana de sus conciudadanos. Pero también por eso la lectura actual del A. Testamento no puede ser la de los judíos, ni la misma para todos los cristianos. Paradójicamente hay que concluir que *cuanto más uno sepa del N. Testamento tanto más descubrirá de él en el Antiguo.* Este es un comienzo abierto indefinidamente, es una posibilidad; y si es cierto que la solución total está en manos de cada cristiano ya que posee la clave última de la Ley, también es verdad que un cristianismo acendrado verá más de ese Cristo.

Por eso la exegesis ciriliana, por una parte tan objetiva, tan puramente cristológica, tan para todos los cristianos, y por otra tan llena de ecos del N. Testamento, tan selecta en su cristocen-

trismo lleva a la práctica este principio sujetivo y cumple así la doble misión de recordar a los cristianos la lección fundamental del A. Testamento e iniciar a los más perfectos y más estudiosos en esas posibilidades sin fin de descubrimiento de Cristo que ofrece a todos la antigua Ley. Y el secreto es el siguiente: *No se puede leer el A. Testamento en sí mismo. Ni hay que acudir a él puramente a recibir, sino más bien a prenderle el fuego de la propia iluminación, verlo desde la propia altura espiritual, desde el Cristo propio nacido de la fe, el estudio de la Escritura y la ayuda del Espíritu* [65]. Sólo así, en una mutua causalidad misteriosa, ese Cristo interior evocará al otro Cristo encerrado en la Ley, lo agigantará y, a su vez, enseñado por él, se enriquecerá y crecerá.

Moisés no sólo es un comienzo del Cristo histórico, lo es también del Cristo múltiple de cada cristiano y si aquél dijo la última palabra y puso el término insuperable de aquel principio, ese Cristo místico lo dejará siempre abierto, no podrá decir nunca que ha entendido del todo a Moisés.

---

[65] De hecho son las tres bases sobre las que CIRILO construye a conciencia su propia exegesis. Cfr. p. 12 y KERRIGAN, *St. Cyril...* 187 ss.

CAPITULO TERCERO

MOISES NECESIDAD DE CRISTO

«La Ley se interpuso para que se multiplicase el pecado» Rom. 5, 20.

«La Ley fue dada para testimoniar la debilidad común, para que se viese que el género humano no tenía más salvación que la de Cristo».

CIRILO, In Ep. ad Rom. (PUSEY III 188, 15ss).

MOISES Y EL DIOS REDENTOR

Se podría preguntar si esa Ley, si Moisés, cumplió su cometido pedagógico. Si se considera la palabra de Dios en sí misma, no pueden caber dudas en la respuesta. Todo el primer capítulo es el sí más generoso y detallado. Si, con todo, el pueblo en general no captó ese anuncio umbrátil de Cristo y la sinagoga pagó ese fracaso con la pérdida de la predilección de Dios, hay que reducir la pregunta al siguiente dilema: ¿Fue el misterio de la Ley excesivo para la capacidad del pueblo o se trató de un rechazo formal de éste? Lo primero es inadmisible, ya que la benignidad de Dios, que descubrió el capítulo anterior, consistió en acomodar el sentido espiritual de la Ley, rebajándolo a la capacidad del pueblo que sacó de Egipto. Si la Ley no cumplió su misión pedagógica secreta se debió a la cerrazón culpable de los judíos a su voz. Las ponderaciones de la torpeza y oscuridad de la misma Ley, que no faltan en Cirilo [1], quedan ahogadas a lo largo de toda su obra por los reproches continuos a los judíos por no haber captado el mensaje definitivo de ella. Mensaje que los Profetas tenían la misión de descubrir, disipando las sombras, al menos en el sentido indicado de una apertura a algo nuevo y mayor. Desde este punto de vista no puede dudarse dónde estuvo el fallo del A. Testamento: no en él sino en sus hombres, En todo caso Moisés queda limpio de todo reproche.

Pero la Ley fue además un intento de salvación, de restablecer la paz con Dios rota por el pecado de Adán. También en esto se llegó a un resultado negativo. ¿Se debió este fracaso, como el anterior, sólo a la maldad humana o el intento fue desde su comienzo, y aun teniendo en cuenta a los Profetas, radicalmente desmesurado? En tal caso recaería sobre el mismo Moisés esta

[1] Cfr. el resumen de las exegesis del capítulo primero, p. 106. Cfr. además el apartado *Ley-Gracia* del capítulo siguiente, p. 155.

deficiencia. No por no haber llegado hasta el final, como en el capítulo anterior, lo cual se convertía en un timbre de gloria al resultar el iniciador del Mesías. Ahora esa misma iniciación resultaría haber sido vana.

Quisiéramos estudiar con datos cirilianos este nuevo rostro de la Ley y Moisés. Más aún, quisiéramos ver si también en este sentido resultan un tipo de Cristo. No lo hemos hecho a continuación y formando parte del capítulo anterior, porque este fracaso es de signo distinto, porque marca una figuración nueva y, sobre todo, porque constituye en los escritos del N. Testamento un mensaje aparte.

Recordemos de nuevo el estado de la Humanidad, esta vez en orden a su redención, tras el pecado de Adán:

> «Después que cayó en el pecado y quedó abierto a la corrupción, al punto irrumpieron en la naturaleza de la carne los deseos impuros y en nuestros miembros nació una ley cruel. La naturaleza enfermó de pecado» [2].

Esta invasión del mal fue en aumento. Conforme vamos imitando a Adán, se va desmoronando nuestra naturaleza [3]. Todo ello no sin culpa nuestra, ya que el Verbo sigue iluminando a todo hombre que viene a este mundo [4], pero sin rebajar nada de nuestra debilidad [5] y la labor cegadora del dios de este siglo [6]. Sólo nos quedan fuerzas para ver nuestro estado, asquearnos y clamar a Dios [7].

> «A estos clamores de la Humanidad responde Dios dando la Ley como ayuda que excite en nosotros la luz divina y quite de los ojos del alma la cegazón hereditaria» [8].

En el capítulo anterior la misión de la Ley era la pedagogía del culto espiritual, revelar en sí a Cristo. Aunque esa necesidad de perfeccionamiento progresivo brotase de la culpa moral enraizada en Adán, esa Humanidad aparecía allí simplemente atrasada,

---

[2] CIRILO, *In Ep. ad Rom.* (PUSEY III, 186, 29 ss).

[3] *Ibid.* 182, 23. Tanto que llegará a ser necesaria la Encarnación. Cfr. cap. 4, notas 30 ss.

[4] *In Jo.* I (PUSEY I, 128, 13ss).

[5] La misma predilección de Dios con una parte de la humanidad no encontró mejor material que aquel pueblo rudo y presto a la idolatría que le tocó a Moisés gobernar. Cfr. capítulo segundo.

[6] *In Ep. ad Rom.* (PUSEY III, 182, 24) y passim en ese comentario.

[7] *Gla. Ex.* I (PG 69, 412 C).

[8] *In Jo.* I (PUSEY I, 129, 23ss).

más que enferma y pecadora. Le venía grande el misterio y había de madurar para captarlo. Su pecado consistía precisamente en adherirse al andamiaje, en no querer crecer.

Aquí cambia la perspectiva: Se parte del hombre pecador, necesitado de redención, y la misión de la Ley es remediar ese estado, borrar ese pecado. Al Dios pedagogo sucede el Dios Redentor.

Pues bien, llama la atención desde que se empieza a leer a Cirilo que ese remedio providencial lo desdore con frecuencia en su obra con calificativos que parecen poner en duda su carácter gratuito y benéfico. En efecto, son continuos, aplicados a la Ley, los epítetos: condenatoria, ministra de acusación, delatora de la interior miseria humana... Aparentemente se pueden aplicar a toda ley tales denominaciones, pero en Cirilo tienen un carácter específico, definitorio, ya que esa Ley resulta ser por una parte intolerable, lo cual no se puede decir de todas, ni siquiera de ninguna que sea buena. Sin embargo Cirilo lo afirma [9]. Por otra parte dice ser propensa a la ira (castigaba al punto a los transgresores, acusaba continuamente de pecado) [10]. Es especialmente apta para hacer reos, dado que es esencialmente negativa [11].

Además, poniéndose del lado de aquello mismo que viene a remediar, es «un reto que provoca a la lucha los placeres que están dentro de nosotros» [12]. La razón última de tales afirmaciones que parecen señalar el fracaso del plan de Dios sobre la Ley, la da a continuación de esa última frase:

> «La ley es santa porque muestra que son santos y buenos los que nunca se hacen con sus pecados reos de ella, pero como esto es imposible porque está escrito: «delicta quis intelligit» (Ps. 18,13)...
>
> «Lo que es bueno se hace ocasión de pecado, porque si el castigo sigue siempre a los que pecan, y nosotros, por nuestra parte, somos propensos a esa enfermedad, a enredarnos en transgresiones, sucede que lo saludable y bueno puede hacerse vínculo de pecado y camino de muerte para los que sucumben a él» [13].

---

[9] CIRILO, *Gla. Ex.* II (PG 68, 445 D-448 A).

[10] Ἐπέκειτο μὲν γὰρ αὐτοῖς δύσοιστον ὥσπερ τι καὶ ἀπόβλητον ἄχθος, ὁ κατακρίνων νόμος, καὶ οἰκτιρμοῦ δίχα κολάζων τοὺς ἁμαρτάνοντας. *De ador.* XI (PG 68, 773 C).

[11] Δεικτικὸς οὖν ἄρα τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος, οὐκ αὐχημάτων πρόξενος τῶν εἰς ἀρετήν. *Ibid.* II, 216 C.

[12] *In Ep. ad Rom.* (PUSEY III, 200, 8).

[13] *Ibid.* 13 ss; 201, 3 ss.

En el capítulo siguiente se aclarará cuál era esa deficiencia que tan inermes nos dejaba frente al asalto del mal. Aquí baste decir que algo intrínseco al hombre es la causa de lo pesado e intolerable de la Ley, una enfermedad innata que nos hace siempre conculcarla y que nos deja a su arbitrio. Dado que ella es inmisericorde, objetiva, el conflicto y el fracaso son inevitables. La Ley mosaica es superior a las griegas [14], pero la ley es esencialmente para el hombre y éste anula su eficacia. Cuanto más elevada, más recriminatoria, más intolerable resultará:

> «La ley de Moisés es un testimonio de la debilidad de los que pecan, no una absolución de pecado; más bien provoca a la ira» [15].

No que la Ley sea mala, pero delata, lo mismo que el sol, las deficiencias [16]. Aquella maduración progresiva de la Humanidad, ayudada por la Ley, coincidía paradójicamente con un progreso del mal que la alejaba del ideal de ésta. La Ley que había sido dada para ayudar y salvar servía para todo lo contrario, para condenar. Esta condenación se hace más dolorosa si recordamos que, según el capítulo primero, esta Ley que acusa es la misma que transparentaba a Cristo y por tanto era antes que nada una oferta de la salvación total, del perdón radical de esos pecados que ahora saca a luz y provoca.

Decir que el hombre es un insubordinado nato y por tanto más una víctima que un hijo de la Ley, explica algo, pero suscita un problema mucho mayor: con ello se afirma que ese fracaso no es un resultado fortuito, sino una necesidad, un apriori. Cirilo lo ve y lo admite:

> «Fué pues necesario promulgar una Ley que convenciese y acusase patentemente la debilidad de todos, que mostrase la fuerza del pecado» [17].

Con ello se descubre una nueva e insospechada *finalidad* de la Ley, algo tan intrínseco a ella y tan necesario para entenderla como su misión pedagógica.

---

[14] Cirilo, *Contra Jul.* (PG 76, 513 A).
[15] *In Ep. ad Rom.* (PUSEY III, 183, 6 ss).
[16] *Hom. Pas.* XIX (PG 77, 833 D).
[17] *De ador.* II (PG 68, 217 B-C).

Ahora bien, al asignar esa finalidad negativa a la Ley se la está atribuyendo al mismo Dios. No fue algo casual que trastornó los planes de Este:

> «No hay que imaginar que Dios dió la Ley creyendo que podría justificar, y luego, viendo que no lo hacía, planeó otra solución... sino que no ignorando lo que había de suceder... dió por Moisés una Ley precisamente para delatar el pecado, convencer nuestra pequeñez y prevenir sabiamente la gracia que justifica con un mandato que condena, para que así ella fuese más admirada» [18].

En esa interna contradicción de la Ley late por tanto algo más que la excusa de la debilidad humana, a saber una positiva voluntad divina. Dios dió la Ley no sólo para salvar, sino también para condenar. Para entenderlo hace falta recordar, aunque sea de pasada, que la salvación de ese estado miserable la ve Cirilo únicamente en el Espíritu que nos arrebató el pecado de Adán y que sólo Cristo nos podía restituir. Por tanto, aun sin el apoyo de la debilidad humana, la Ley hubiese sido siempre insuficiente, a no ser que se prefiera decir que esa debilidad no es sino la falta del Espíritu que la Ley era incapaz de colmar. Pues bien, Dios no quiso dar ese Espíritu hasta el día de la Resurrección de Jesús y sólo nos concedió algo que lo prometía y aun insinuaba, pero sin darlo. Pudo hacerlo porque era gracia indebida, y dió esa Ley, don inferior, porque preparaba mejor a aquélla y la hacía desear. Por ello puede Cirilo atribuir a Dios tanto lo positivo de aquellas insinuaciones (cfr. capítulo anterior) como la negativa del Don, que se convierte en un fracaso también pedagógico.

Este fondo misericordioso del misterio es el que da la solución última de esa paradoja que es la Ley. Esta ha sido dada para salvar al hombre; pero al aplicársela éste ha quedado él mismo al descubierto (no sólo su pequeñez, su cortedad y rudeza, como en el capítulo anterior; sino además y sobre todo y como razón de aquel mismo retraso, su positiva malicia). Esta era la que en primer lugar había que desenmascarar. Para ello hacía falta la Ley y para ello la dió Dios. En este sentido es ella salvífica y su misión misericordiosa, en cuanto reconoció el vacío que la Gracia iba a colmar e hizo desear lo que Dios estaba buscando conceder, no lo que el hombre pedía, sino lo que necesitaba. El fracaso de la Ley es su triunfo: no pudo dar el Espíritu, pero por lo mismo mostró dónde estaba y excitó su deseo. No se puede evitar el re-

---

[18] Cirilo, *Hom. Pas.* XXX (PG 77, 973 C-976 A).

cuerdo de las palabras de Jesús: «No tienen necesidad de médico los sanos sino los enfermos» (Mt. 9, 12).

De ahí que Cirilo insista tanto en lo negativo de la Ley. No es sólo por antijudaísmo, es amor a lo más tristemente grande de ella. Por ello no termina nunca en ese vacío, sino que lo llena:

> «Quédese callada la Ley, que es acusadora del pecado y ministro de condenación, por medio de la cual Dios lo encerró todo bajo el pecado para compadecerse de todos» [19].

Los paralelos Moisés-Cristo, sobre todo, acaban con frecuencia así: Una ley condenatoria por Moisés, por Cristo la gracia justificante [20].

MOISES ENTRE ADAN Y CRISTO

Una vez aclarada y contrapesada esa misión fatal de la Ley, no temerá Cirilo acentuar esa incapacidad, que parece complacerle: «Vino la Ley para que abundase el pecado; sin Ley no hay prevaricación» [21]. Supuesto que el médico ha de llegar, se atreverá a decir que vendrá tarde, en los últimos tiempos, para permitir así que se consume toda iniquidad [22].

Después de haber desmenuzado la problemática, veamos de una vez en una cita el conjunto del problema y la solución ciriliana:

> «Quizá piense alguno: Adán era tipo del que había de venir, y así como en él, por su desobediencia, fuimos hechos pecadores, así en Cristo, por su obediencia, fuimos justificados; convenía pues que, sin que nadie se interpusiese, la justificación de Cristo se mostrase a los hombres. Por tanto ¿qué utilidad casi necesaria es ésa de las leyes de Moisés? Una vez más el divino Pablo se levanta y dice: «entró la Ley para que abundasen los delitos». Dice «entró» porque se interpuso a sí misma entre la condenación de Adán y la justificación de Cristo. Y ¿a qué viene esta ley interpuesta? Se lo oímos claramente a Pablo: «para que abundase el pecado». ¿Qué dices, Pablo? ¿Luego la Ley es protectora del pecado y por su causa se multiplica éste? De ninguna manera. Conviene por tanto explicar este misterio. Dijo David: Todos se desviaron e hicieron inútiles; no había quien hiciese el bien, ni

---

[19] Cirilo, *Gla. Deut.* (PG 69, 672 D).
[20] *In Jo.* I (PUSEY I, 153, 4).
[21] *De ador.* II (PG 68, 220 A).
[22] *Adv. Antro.* (PG 76, 1121 A-1128 A).

uno siquiera (Ps. 13,3). En realidad todos corrompieron sus caminos en el mundo tras el pecado de Adán y por ello fueron castigados, ya con la pena común del diluvio, ya más en particular en cada tiempo, región y ciudad. Porque aunque aún no existía la Ley, con impulsos innatos instruía Dios a la naturaleza humana en el conocimiento del bien. Pero Dios se compadeció de los hombres tan entregados a la desgracia, y benignamente se preocupó de librarles en Cristo de la tiranía del pecado.

Pero le pareció conveniente, y con muchísima razón, que los que estaban sobre la tierra se viesen enfermos para que así la justicia que traía Cristo apareciese llena de utilidad. Porque no decimos que es justificado uno que ya es justo, sino el que está sometido al pecado.

¿Cómo pues mostrar que los que estaban sobre la tierra necesitaban del auxilio de Cristo? Se interpuso la Ley, para que el pecado abundase, es decir para que se mostrase el múltiple pecado de los sometidos a la Ley, no pudiendo nadie por la debilidad de la naturaleza justificarse e incurriendo todos, como quien dice, en el crimen de transgresión. La Ley pues fue dada como una prueba de la debilidad común, para que se mostrase que el género humano no tenía salvación sino con el remedio de Cristo. Por eso dice que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia, porque hacía falta que fuese tal que superase a la Ley condenatoria» [23].

Está por tanto Moisés una vez más como una cuña entre el rango de esos dos nombres capitales, Cristo y Adán. Está marcando otra vez el movimiento, acelerando el único ritmo de condenación-salvación y orientándolo hacia su término. En este sentido se podría hablar de una continuación del capítulo anterior y de la iniciación del misterio de Cristo que Moisés estaba llamado a desempeñar allí. Pero el modo es diverso, la negación misma de aquél. Sin embargo, paradójicamente, desembocan en la misma orilla cuya proximidad aceleran. Moisés pudo iniciar la marcha hacia Cristo, pero al intentar llegar al terreno de éste, al querer dar lo que sólo de éste nos podía venir, no sólo fracasó, sino que descubrió más la subsidiariedad innata de la Ley y la urgencia de aquel otro remedio verdadero.

Toda esta complejidad de Moisés se aliviaría si dentro de ella cupiese señalar zonas de parecido y zonas de oposición. Así sucedía en el primer capítulo: unos episodios reflejaban al Moisés

[23] CIRILO, *In Ep. ad Rom.* (PUSEY III, 187, 11-188, 20).

pedagogo y otros al Moisés fracasado. Pero no hubo sino un solo personaje que dió leyes espléndidas, iniciadoras, incompletas, condenatorias...

Otra solución sería establecer en la misma Ley preceptos cultuales transitorios y normas eternas que contienen a Cristo, lo que en ella hay de exigencia y lo que contiene de profecía y pedagogía. Orígenes, como dijimos, intenta este camino, distingue entre Ley y mandamientos [24]. En Cirilo no cabe esa escapatoria. Ya el capítulo anterior decía que los Profetas cumplieron la Ley abrogándola. Toda ella «se promulgó para demostrar la fuerza del pecado», como acaba de decir. Todo lo que tuvo de remedio, tuvo de condenación, ya que su misión era preparar condenando, redimir acusando. Toda ella es pues condenatoria y toda ella figura de Cristo, puesto que habló del Salvador cuando descubrió los pecadores. Se puede decir que lleva a Cristo en cuanto condena: es un modo negativo de orientar; es el clamor por Cristo que se escapa de cada precepto (y de cada transgresión) de la Ley. La Ley es un resorte que hunde para alzar luego más alto. Moisés fue un médico valiente que no llegó a curar, pero tampoco calló el diagnóstico.

Cierto que era sólo la corteza de la Ley, su pedagogía provisional, de que se hablaba en el capítulo anterior, la que la hacía caduca e insoportable, pero esta solución era sólo consecuencia de esta realidad más honda que se descubre ahora. Tras la pérdida del Espíritu y la filiación con el pecado de Adán, Cristo era la gran nostalgia de la Humanidad. Por eso la Ley, que era un avance suyo, pero sólo eso, no El mismo, al reflejarse en un orden moral de exigencias, por una parte delataba la malicia, y no sólo debilidad de ese estado sin Dios, pero al mismo tiempo, al no ser Cristo en persona, sino sólo un mensajero suyo, fracasaba estrepitosamente y dejaba más de manifiesto la única necesidad, la de El.

Aquel comienzo de complicación, que Cirilo adivinaba en el capítulo anterior, entre la sublimidad de lo profético y lo rudo de lo pedagógico y que él enlazaba en el único plan de Dios se anuda ahora una vez más y se hace al mismo tiempo y todo él condenación.

---

[24] Orígenes, *Hom. Nu.* XI, 1 (GCS VII, 75, 13, 29 ss). Cirilo reconoce más bien con claridad que Ley es todo el A. Testamento (expresamente en PG, 68, 284 A e implícitamente siempre que la llama sombras... y le opone al N. Testamento). Y todo ese A. Testamento es para él provisional y figurativo. Sobre esto se habló ya al final del capítulo anterior y se volverá en la tipología de este tercero.

Por otra parte este capítulo completa y explica el anterior. Aquella rudeza no se podía concebir como un comienzo sin más de una humanidad natural que evoluciona; era la consecuencia libre de un pecado, era un *no* deliberado a Dios; era, como ha dicho Cirilo, «una cegazón hereditaria» [25]. No se había dicho su causa si no se la denominaba pecado. Es un retraso más que nada moral, un retroceso, el que determina esa tónica baja que la Ley tiene la misión de ir poco a poco elevando, restaurando.

Se ha dicho además por qué Moisés no pudo pasar de pedagogo, al menos se ha aclarado que este fracaso estuvo previsto y fue querido por Dios. Por tanto Moisés intentó desde el principio una aventura imposible; pero fue un fracaso que, paradójicamente, le haría lograr su objetivo en la misteriosa pedagogía divina. Reformando la frase anteriormente dicha de que la Ley nos fue dada para salvar y condenar hay que decir que propiamente ella sólo tuvo por fin acusar y condenar, pero toda esta condenación fue el comienzo de la salvación, en eso consistió su misión salvífica; por ello se puede decir también con verdad que toda ella sirvió para salvar. El remedio quedaba fuera de ella. Ella lo daba sólo en sombras (primer capítulo); ella lo iniciaba (segundo capítulo), pero no podía procurarlo. Ahora bien, este fallo resultaba un nuevo modo de iniciar y prefigurar.

Veamos a esta nueva luz el conjunto de las relaciones de los dos personajes, y el Cristo que *este* Moisés descubre.

TIPOLOGIA MOISES-CRISTO DE ESTE TERCER CAPITULO

La maduración de aquel comienzo que descubría el capítulo segundo, y su continuidad se han roto bruscamente. La Ley no puede llegar a su término. Al ser incapaz Moisés de cumplir su misión, resulta impropio hablar de un comienzo. Ley y Evangelio rán dos magnitudes distintas que se sucedan sin trabazón interior.

No obstante, permanece viva y actúa la doble fuerza que las aunó antes: *el plan rector de Dios y el centro de gravedad, Cristo*. Por ello se puede aún intentar con esas dos piezas una amalgama. Habrá sí que corregir la ingenuidad con que se concibió ese plan divino y añadir un matiz nuevo y diverso a ese fin, Cristo. Este fue el motivo de esa ruptura: Dios quiso que toda la suficien-

[25] Cfr. p. 136, nota 8.

cia —autosuficiencia— y toda la seguridad —seudoseguridad— de la Ley se trocasen en un grito desgarrador de vacío y de angustia que nos situaba como hombres en nuestro sitio, pero pretendió que ese grito fuese el clamor explícito por el Cristo que se creía en vano poseer. *Cristo no es ya una coronación, sino un remedio; es el Redentor.*

Ahora bien, si el fin ha de continuar siendo la norma y el sentido del comienzo y de su desarrollo [26], si él los causa y los atrae, hay que mirar a la Humanidad, a Moisés, a esta nueva luz de este nuevo Cristo, y no cabe mejor definición que llamarlos *necesidad de él.* Ese Redentor nos define como pecadores, no ya como inmaduros. No aprueba ni salvaguarda lo anterior, como lo hacía el Cristo culminación de Moisés, sino que lo delata y lo rechaza [27].

Esta relación nueva supone la *exclusividad* de Cristo como remedio y como salvador. Como se decía en el capítulo primero, no hay otro nombre que el suyo, e incluso hablar de un comienzo de El resulta expuesto a confusión si no se da un corte en ese proceso, un corte que aísle y proteja esa unicidad sin lugar a dudas.

A la luz de este único Nombre encontramos el Moisés más negativo, el incapaz de dar la solución, el fracasado, la pura nostalgia de Cristo. Este Moisés frustrado y además delator ¿podrá a su vez figurar a Alguien que fue todo lo contrario? Si el fracaso hubiera sido casual, o al menos no necesario, se podría hablar de una semejanza en el intento. Pero si Moisés forma parte de un plan y es precisamente ese fracaso lo que se pretende, hay que verle necesariamente en función de Cristo, hay que unir sus destinos aunque éstos no se parezcan. Moisés no sólo delata la exclusividad de Cristo como salvador, sino que está hecho para declararla, para acentuar su necesidad y apresurar su venida.

Moisés resulta así un tipo de Cristo de una manera nueva, en la misma línea en que lo es Adán. En la larga cita última Moisés

---

[26] Cfr. p. 130, nota 62.

[27] Este Cristo Redentor no elimina al Cristo capullo de la Humanidad, resumen del capítulo anterior. Se aclara que esa culminación fue por poda y transformación, ya que en el comienzo hubo una enfermedad innata. Se está de alguna manera planteando el motivo de la Encarnación. Parece ser que el matiz redentor es el ciriliano ya que, según él, Cristo vino a restituir lo perdido en Adán, como se verá en el capítulo siguiente. Cirilo eleva demasiado aquella prehistoria humana. Quedaría aún por preguntar si aquel comienzo tan excelso, aquel don del Espíritu era concebible sin la posesión personal y por derecho propio en *Otro* hombre.

prolongaba a éste y lo reforzaba. *Moisés es un Adán ya maduro para la Redención.*

Se puede por tanto repetir que Moisés es un comienzo de Cristo, pero, como el grano de trigo, ha de morir y fracasar antes de dar su fruto. Ha de mediar entre ambos una resurrección, una Palabra nueva del Señor, para que los símbolos de la Ley se realicen y el mediador esencial crezca de las cenizas del mediador tipo. *Moisés es un comienzo que tiene que mostrar con su ruina su limitación.* Pero este fracaso inevitable (en el capítulo siguiente se verá por qué) Dios lo ordenó a un bien: así se ansía algo superior, así se pone la esperanza sólo en El y se recibe el remedio como lo que es, como un regalo que eleva al hombre sin ensoberbecerle. Para ello hacía falta que el intento humano más alto, el más semejante a la solución, incluso dirigido por Dios, fracasase. Para que la gracia fuese gracia, la justicia de la Ley había de agotar una a una todas sus posibilidades de salvación. Moisés es este Adán que lo ha intentado todo y al buscar en lo humano la salvación no ha hecho sino hundirse más.

El Cristo que traduce el Moisés de este capítulo es un Cristo nuevo, distinto del anterior, un Cristo que no brota de la misma Ley, sobrehumano. Esta faceta nueva que en teoría la ha aprendido Cirilo de Pablo, la ha sabido también leer en el Moisés caduco y fracasado de las exegesis [28]. Y lo ha visto porque, una vez más, lo ha leído no en sí mismo, sino desde Cristo. Desgajado de éste hubiera parecido incipiente sólo, o umbrátil, o aun incapaz, pero sin saberse el secreto de su grandeza ni de su miseria. Sólo a través de Cristo, de un Cristo necesariamente reflejado en todo rasgo de Moisés, en toda palabra de Dios, se ha descubierto este nuevo modo de figuración. Moisés era tipo de Cristo porque éste daba mejorado y cumplido lo que aquél dió. *Y es además tipo de Cristo porque éste trae lo que Moisés no pudo dar.*

No basta con potenciar al summum la Ley de Moisés para entender a Cristo. *Hay además que sentir sus vacíos, verse derrotado ante sus delaciones, gustar la desazón de todo lo legal, el hastío y la limitación de lo puramente humano, potenciar todo lo negativo de Moisés y soñar luego con el remedio, con el ideal, con la liberación y la entrega personal absoluta.* Se está pensando ipso facto en Cristo y se está realizando la tipología que Cirilo ha descubierto en este capítulo.

---

[28] Cfr. p. 36, 62, 63, 70, 77, 97...

Este Cristo nuevo, tan capital, realización de todos los sueños imposibles de la Humanidad, de todo lo que en ella hay de fracaso, ha sido hallado a partir de un nuevo Moisés defectuoso y negativo que, a su vez, resultaba tal desde del mismo Cristo que lo descubrió.

¿Adivinaron los judíos anteriores a Cristo esta figuración por contraste? No en cuanto tal, ya que ni siquiera imaginaron esa misión negativa y provisional de la Ley. Pero su dificultad, la carga intolerable que resultaba (Act. 15,10; Cfr. Mateo 23,4; Gal. 5,1) era un presentimiento de su insuficiencia, era el sueño implícito de un yugo más suave y una carga más ligera (Mt. 11,28-29).

CAPITULO CUARTO

MOISES FRENTE A CRISTO

«La Ley fue dada por mediación de Moisés, la gracia y la verdad fueron hechas por Jesucristo». Jo. 1, 17.

«Moisés fue pedagogo, mediador, guía y legislador... pero la Ley no podía procurar la intimidad de Dios. También esto lo hemos conseguido por la mediación de Cristo, porque él es nuestra paz... en él solo está el conocimiento perfecto, y todo don cumplido y él mismo en sí nos llevó a nosotros al Padre».

CIRILO, Glaphyra In Exodum II (PG 69, 497 B-C).

Ventajas de esta confrontación

Queda por analizar un tercer aspecto de aquella tipología global del capítulo primero; la diversidad entre los dos mediadores y sus dones. Cirilo la resaltaba allí y Juan consagra en su evangelio tal modo de proceder. Esa comparación y contraposición, sin romper la unidad que establecía el capítulo segundo, la aclarará; ella explicará por qué aquella pedagogía no pudo llevar sino hasta el umbral. Ella dirá igualmente por qué fracasó en su intento de redención, despejando así el enigma del capítulo tercero.

Además, a este otro aspecto del paralelo Moisés-Cristo deberemos el poder apreciar uno de los lados de la figura, su limitación. Y esto es necesario para que el juicio sobre la realidad no se condicione demasiado a lo que fue su tipo, para evitar el error judaico de medir por él la realidad, obligándola a parecérsele (el ejemplo insuperable de tal proceder es la exigencia de los judíos cuando pedían a Jesus que diese de nuevo el maná de Moisés y rechazaban la Eucaristía que era su cumplimiento), y también para no dejar que la figura se erija en magnitud independiente destruyendo así la historia progresiva de salvación. En una palabra, el parangón desnudo de figura y realidad tiene la misión indispensable de notar que la diferencia entre ellas no es meramente cuantitativa sino esencial. Sólo así queda la figura en su sitio y se percibe el grado y calidad de la figuración.

Es claro que Cirilo no pretendió conciliar en teoría estos aspectos diversos; lo que, una vez más, movió su pluma fue el mundo circundante. En su comentario a Juan se propone volver contra los herejes su arma, la Escritura, dándole su verdadero sentido por medio de una exegesis más auténtica [1]. No violenta el texto ya que, como Juan, no pretende otra cosa que defender la divinidad de Cristo. También nosotros podemos con igual dere-

---

[1] τὸν λόγον εἰς δογματικωτέραν περιτρέποντες ἐξήγησιν, Cirilo, *In Jo. proemium* (PUSEY I, 7, 12).

cho extraer de éste y otros comentarios suyos este aspecto y aislarlo del conjunto pues esta diversidad entre Cristo y Moisés es una de las constantes cirilianas y ha de acabar en la ponderación de esa divinidad de aquél, que es el gran tema de Cirilo.

Lo arbitrario y artificial de esta división del capítulo que vamos a proponer se alivia por lo esencial de los temas tocados y porque a nada que se lea a Cirilo se comprobará que procede por círculos concéntricos y da todo en cada ocasión. Son más bien puntos de vista diversos de la misma diversidad radical:

La revelación de Moisés y la de Cristo.
Los dones de Moisés y los de Cristo.
La mediación de Moisés y la de Cristo.

Al final del capítulo intentaremos dar la razón última de esas diferencias.

LA REVELACION DE MOISES Y LA DE CRISTO

Cirilo ha visto la relación entre los cuarenta días del ayuno de Moisés y de Cristo. Y esto en funciones del ministerio de ambos [2]. «Así como Moisés ayunó cuarenta días cuando engendró al pueblo bajo la Ley, así también Cristo». De este complejo «engendrar» examinemos lo que se refiere al conocimiento. Naturalmente que de lo que Cristo nos trae en este orden, aquí sólo toca considerar aquellos aspectos en que Cirilo lo compara expresamente con Moisés.

Se pregunta por qué la nueva Ley es superior a la de Moisés y responde:

> La gran ventaja de aquélla es que nos dice cómo es Dios y no sólo que existe un Dios, como la antigua [3].

En igual sentido ha comentado la frase de Cristo: «He manifestado tu nombre a los hombres» (Jo. 17, 6). ¿Cuál? pregunta y responde:

> No el de Dios y creador —esto ya lo reveló Moisés y los profetas— sino el de Padre [4].

---

[2] Cirilo, *De ador.* VIII (PG 68, 545 B-C).

[3] *Dial.* III (PG 75, 812 C).

[4] *Thesaurus* (PG 75, 560 C-D). De ahí deduce Cirilo que Cristo es Dios; luego esa revelación difiere específicamente de la de los Profetas y Moisés.

Esta idea la acentúa y completa en su comentario al Evangelio de Juan:

> «Saber que Dios existe no es más propio de nosotros que de los que estaban bajo la Ley; no excede la medida de la ciencia de los judíos. Y como la Ley nada llevó a la perfección (Heb. 7, 19) ya que era pedagogo nada más ni bastaba para una perfecta virtud en lo tocante a la piedad, también de Dios nos daba un conocimiento imperfecto ya que sólo apartaba del amor a los falsos dioses... Pero nuestro Señor Jesucristo, completando con cosas mejores los mandatos dados por Moisés, y añadiendo al precepto legal una enseñanza más preclara, nos regaló un conocimiento más esplendoroso que el antiguo. Porque nos descubrió no sólo que era Dios el creador de todo, sino que era Padre» [5].

Y este conocimiento es superior, dice inmediatamente antes:

> «El nombre de Padre le es más propio a Dios que el de Dios. Este denota más la dignidad, aquél delata la propiedad sustancial; porque el que dice Dios dice rey del universo, el que le llama Padre le define en su cualidad personal ya que dice que ha engendrado» [6].

El Dios que dió a conocer Moisés es para Cirilo el Dios de la razón, el «rey del universo», el Dios «uno». Por tanto un conocimiento externo al que Dios en su vida íntima seguía totalmente refractario. El que Cristo revela no descubre aspectos más recónditos, conceptos más elevados de ese Dios uno, ni tampoco refiere una predilección suya nueva, libre, pero ad extra que manifestaría una bondad sin límites, sino que penetra en la entraña misma inaccesible de Dios. Se trata por tanto de un conocimiento no sólo más claro, sino de calidad esencialmente distinta. Y tratándose de Dios y del espíritu humano, capaz de toda verdad, esa diferencia se reduce, aunque no en todo, a la otra más radical entre conocimiento divino y conocimiento creado. Con ello hace su aparición por primera vez esa distancia infinita entre las dos mediaciones que va a ser la tónica de este capítulo. También en el orden del conocimiento participamos los cristianos de la vida divina, de su inteligencia. No es extraño que Cirilo se atreva a de-

---

[5] CIRILO, *In Jo.* XI (PUSEY II, 682, 15 ss).

[6] κυριώτερον δέ πως ὄνομα τῷ Θεῷ τό Πατὴρ ἢ Θεός τὸ μὲν γάρ ἐστι τῆς ἀξίας σημαντικὸν, τὸ δὲ τῆς οὐσιώδους ἰδιότητος ἔχει τὴν δήλωσιν. Θεὸν μὲν γάρ τις εἰπὼν, τὸν τῶν ὅλων ἔδειξε Κύριον· Πατέρα γεμὴν ὀνομάσας, τῶν τῆς ἰδιότητος ἅπτεται λόγων, πεφανέρωκε γὰρ ὅτι γεγέννηκεν. *Ibid.* 681, 15 ss.

cir que es un *nuevo* Dios el que Cristo nos descubre, ya que, comparado con El, el de Moisés resulta «no verdadero».

> «Pero advierte cómo no puede darse tal conocimiento sin el del Hijo y, claro está, sin el del Espíritu. Según la Escritura esa unidad *(único* Dios verdadero) se entiende y cree en la Trinidad. Los judíos fueron llevados por los preceptos dados por Moisés del culto de muchos y falsos dioses al de uno verdadero... pero como si no tuviesen con eso un conocimiento verdadero de aquél a quien adoraban, son ahora llamados por las palabras del Salvador a él, a aprender no sólo que hay un solo Dios verdadero, sino que es Padre y de quién lo es, más aún a conocerle a El con detalle en su perfectísima imagen, el Hijo» [7].

La razón de ese conocimiento nuevo, íntimo y al detalle, de Dios la ha dado Cirilo al final de la cita: el que nos revela al Padre es «su perfectísima imagen, el Hijo». Por ser éste Dios —y ésta era la suma convicción y empresa de toda la teología ciriliana frente a judíos, arrianos, Juliano y Nestorio— Cristo es el único que puede mostrar al Padre tal como es en sí mismo. Esta afirmación, que no se cansa de repetir, hace de rechazo más problemática la ciencia divina de Moisés. Este y el pueblo no vieron propiamente a Dios. Más que conocerlo, lo sintieron [8].

> «No le habló Dios a Moisés con su propia voz, sino con una producida milagrosamente» [9].

Cuando Cirilo comenta el «Nadie vio jamás a Dios» (Jo. 1,18) dice que Juan se refiere veladamente a Moisés, ya que sería absurdo pensar que con sus ojos de carne hubiese visto a Dios, como creían los judíos [10].

> «No era la misma naturaleza divina la que fue vista en el Sinaí, sino el fuego más bien... eran los tipos que profetizaban la verdad... Los judíos no vieron la imagen del Padre; nosotros la hemos visto en Cristo» [11].

---

[7] ἀλλ' οἱ τῷ μόνῳ καὶ ἀληθινῷ λελατρευκότες τε ἤδη καὶ προσκείμενοι, ὡς οὔπω τελείαν ἔχοντες τοῦ προσκυνουμένου τὴν γνῶσιν, διὰ τῶν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ῥημάτων καλοῦνται νυνὶ πρὸς αὐτήν, οὐχ ὅτι μόνος, εἷς τε καὶ ἀληθὴς ὁ πάντων δημιουργὸς μανθάνοντες, ἀλλ' ὅτι καὶ Πατὴρ καὶ τίνα γεγέννηκε, μᾶλλον δὲ ἤδη καὶ ἀκριβῶς αὐτὸν ἐν ἀπαραλλάκτῳ θεωρήσαντες εἰκόνι, τουτέστι, τῷ Υἱῷ. *In. Jo.* XI (1 670, 7 ss).

[8] Τεθέαται μὲν γὰρ ὁ Ἰσραὴλ αὐτὸν, καὶ σὺν αὐτοῖς ὁ Μωσῆς, ἀλλ' οὔπω γνωστῶς, αἰσθητῶς δὲ μᾶλλον. *Contra Jul.* III (PG 76, 628 C).

[9] *In Jo.* III (PUSEY 1, 381, 27).

[10] *Ibid.* IV, 511, 8.

[11] Οὐκοῦν Ἰουδαῖοι μὲν οὐ τεθέανται τὸ εἶδος του Πατρός· ἡμεῖς δὲ αὐτὸ ἐθεασάμεθα ἐν Χριστῷ. *Hom. div.* I (PG 77, 984 B-D).

¿No se halla esto en franca contradicción con la ciencia trinitaria que en muchos pasajes atribuye Cirilo a Moisés? [12]. Ella resulta indispensable para «el misterio de Cristo» y sin el conocimiento de éste por parte de Moisés ¿no pierde la exegesis espiritual del primer capítulo uno de sus apoyos más firmes? La profecía queda reducida a tipo y la argumentación contra los judíos y Juliano pierde muchos quilates. Es más, el contraste que acaba de señalar entre los dos conocimientos se debilita:

> «Moisés relatando la creación de este mundo no atribuye la acción a una de las personas (solamente) ya que escribe: Hagamos al hombre... Diciendo *hagamos* y a *nuestra* imagen queda indicada la Trinidad ya que todo lo creó y llamó al ser el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo» [13].

La ponderación excesiva de la ciencia de Moisés está a punto de llevarle a un callejón sin salida. Es cierto que el apuro no puede evitarse del todo ya que una sana tipología admitirá también que el misterio se dió *en sombras* ya en el A. Testamento. Recalcarlo equivale a desviar la atención de las diferencias con la realidad.

La paradoja se concentra, y se hace por tanto más fecunda, cuando se piensa que el A. Testamento es, como recordábamos, iniciación y contraste a la vez del Nuevo y éste perfeccionamiento y al mismo tiempo abolición de la Ley. Paradoja que Cirilo ve a plena luz en el tratado de Adoratione.

No se desvirtúan por tanto las diferencias señaladas entre ambas revelaciones si se tiene esto en cuenta. Además el mismo Cirilo lima la fuerza de su apriori sobre la ciencia de Moisés cuando deja a oscuras el modo y grado de ella y afirma que fue in figuris [14] y aun cuando, como ahora, acaba de recordarla. En efecto, sigue:

> «*Pero esto mismo no podían captarlo los judíos, este lenguaje les resultaba oscuro*, ya que ni es llamado abiertamente

[12] Cfr. p. 82 y KERRIGAN, *St. Cyril...* 228ss. En un pasaje dice CIRILO que Moisés conoció no sólo al Verbo, sino aun el modo de la Encarnación (ἐνανθρωπήσαως τρόπον) *Contra Jul.* IX (PG 76, 953 A) y añade que lo supo pulida y agudamente (νοῦ κατερρινημένου καὶ συνιέντος ἰσχνῶς) *Ibid.* B.

[13] *In Jo.* XI (PUSEY II, 681, 28ss). Más contundentemente aún lo dice en *Contra Jul.* IV (PG 76, 725 C) «Conoció Moisés la adorable naturaleza única en tres personas». Lo mismo en 909 C, 532 C...

[14] *Contra Jul.* I (PG 76, 529 C) dice lo mismo. En 532 B dice que tal conocimiento fue el que Abrahám legó a sus hijos. En 529 D detalla lo que ese conocimiento en verdad y no en figuras requiere (la fe, además de dotes intelectuales no vulgares).

Padre ni queda clara la persona del Hijo. Pero en cambio N.S. Jesucristo sin circunloquios y con toda claridad llama a Dios su Padre, y llamándose a sí Hijo y señalándose como fruto verdadero de la naturaleza que lo domina todo, glorifica al Padre y nos lleva al perfecto conocimiento» [15].

Esto basta para que esta cita y otras semejantes no resulten una contradicción, sino un complemento de las anteriores, mucho más contundentes. Siguiendo el mismo párrafo enuncia Cirilo otra ventaja en favor del conocimiento que Cristo nos trae:

> «Ese plan divino de que Jesús es el ángel (ángel del gran consejo Is. 9,5 cfr. Septuaginta) lo enuncia el Verbo que está en El y viene de El, en cuanto hombre con palabras ya que se hizo semejante a nosotros y desde que subió al cielo por conocimiento e ilustración espiritual» [16].

No hace falta decir que es inútil buscar en Moisés una pedagogía parecida. Más interesante resulta comprobar cómo Cirilo, en muchos pasajes, muestra la convicción de que la misma Ley de Moisés fue dada por Cristo: la Ley era palabra de éste dada por ministerio de los ángeles [17]; la voz del Padre en el Sinaí era el Verbo mismo [18]; el Padre habló a Moisés por medio de su Voz, el Hijo [19].

Con esta ventaja, que podríamos llamar total sobre su oponente —éste queda suprimido— se señala el culmen de las diferencias entre las dos revelaciones, pero al mismo tiempo se realiza la síntesis con las semejanzas, que buscábamos antes. En efecto, si recordamos que toda la ciencia profética de Moisés no tenía otra finalidad que mostrar en sombras el misterio de Cristo, hay que concluir que su ciencia trinitaria no fue sino un anticipo del Verbo que se dijo a sí mismo en sombras. Aparte de que el carácter umbrátil del A. Testamento, y por tanto los atisbos de Moisés, sólo resulta tal cuando el Nuevo lo ilumina. Sin éste no es ni siquiera un torso, como lo demostró la incredulidad judía que creyó poseer algo cumplido y total. Por tanto aun lo que tendría de superior a sí mismo, es decir de propiamente divino, sería de prestado, y, sobre todo, sería umbrátil, oculto, incluso inimaginable.

---

15 CIRILO, *In Jo.* XI (PUSEY II, 682, 4 ss).
16 *Ibid.* 685, 12.
17 *Gla. Gen.* III (PG 69, 173 D).
18 *De ador.* VII (PG 68, 489 B-C).
19 *Contra Jul.* III (PG 76, 836 A; 75, 1391 C).

LOS DONES DE MOISES Y LOS DE CRISTO

1) Ley-Gracia.

No hace falta repetir lo que se dijo en el capítulo 3.º sobre la esencia condenatoria de la Ley ni destacar su misión pedagógica que estudió el capítulo 2.º. Sólo unas afirmaciones de otro matiz que también despunta con frecuencia en los escritos cirilianos: la rudeza, lo craso y torpe de esa Ley que llega a cerrar perspectivas más espirituales. Con no admitir su sentido literal se ahorraba Cirilo esta nueva contradicción, ya que esa misma corteza es el camino obligado para llegar al jugo de árbol, como decía antes.

> La Ley tiene fuerza para mostrar el mal; no la da para hacer el bien. Es negativa. Lo importante es creer en lo positivo [20].
>
> «La Ley era impura, cargada de la torpeza de la historia y tenía alrededor la sombra, como corteza inútil» [21].
>
> «La Ley lleva hasta el umbral, hasta los primeros conocimientos de Cristo, pero no introduce en el Sancta Sanctorum, donde Cristo aparece como Verbo, luz, pan vivo...» [22].
>
> «Es conocimiento rudimentario para niños y maestra de los sin uso de razón» [23].
>
> «Es tardílocua y balbucea con largos rodeos la voluntad de Dios» [24].

Podrían multiplicarse las citas [25]. Basta con las aducidas para indicar la nueva cualidad de la Ley, el lastre, el andamiaje que enturbia la belleza del edificio. Como queda dicho, no hay por qué separar estas deficiencias de la provisionalidad que se veía en el 2.º capítulo; pero también sería excesivo querer ver siempre la síntesis en el mismo Cirilo. Las afirmaciones son hijas de una situación, de un pasaje, y a veces el apego judío a las sombras le hacía ponderar su, por otra parte necesaria, debilidad. Tal vez se podría también insinuar que es torpe e impura no sólo comparada

---

[20] Cirilo, *De ador.* II (PG 68, 216 C).

[21] ἦν ὁ νόμος ἀπερικάθαρτος ἔτι, τῷ τῆς ἱστορίας κάχει κατηχθισμένος, καὶ ὥσπερ εἰκαῖον συρφετὸν περικείμενος τὴν σκιάν. *Ibid.* VIII, 588 A.

[22] *Ibid.* X, 665 D.

[23] *Gla. Ex.* II (PG 69, 481 A).

[24] *Gla. Gen.* (PG 69, 89 B).

[25] *De ador.* (PG 68, 136 C, 225 B, 235 B, 253 B, 329 B, 492 C, 512 D, 580 A, 613 B); *Gla.* (PG 69, 176 A, 441 C, 464 C, 480 D...).

sino preferida al Evangelio, es decir una vez aparecido éste, que es como la retenían los miles de judíos que rodeaban a Cirilo.

En cambio frente a Juliano defendía Cirilo vigorosamente esa Ley y la antepone a todas las griegas, que en sus mejores aciertos eran sólo copia de aquélla [26].

Por ello en las diatribas contra la Ley hay que tener presente el punto de partida de Cirilo: Cristo y el cristianismo. Estos son los que acumulan indirectamente sombras sobre la Ley y la hacen, como para los apóstoles (Act. 15,10), no sólo incipiente, sino aun insoportable. Por otra parte es necesario recordar ese punto de partida cristiano para que esas diferencias entre el Evangelio y la Ley no se consideren accidentales o meramente cuantitativas, como si la Ley fuera el Evangelio con algunas sombras o con una capa espesa. Eso dan a entender muchas afirmaciones de Cirilo, pero sólo tienen valor cuando ha descubierto que el Evangelio mismo y el misterio de Cristo eran el contenido de la Ley. Ahora bien, este descubrimiento *esencial* es obra del mismo Evangelio. Por eso cuando se separan y contrastan ambas magnitudes la torpeza y tartamudez de la Ley son incurables, esenciales.

2) El don del Espíritu.

Se ha indicado repetidas veces que la teología de Salvación de Cirilo tiene un punto de partida temporal-conceptual indefectible: el pecado de Adán. Y desde entonces la historia del hombre fue el conflicto de dos fuerzas contrarias: sus concupiscencias y Satán ahondaban y universalizaban ese pecado y Dios intentaba restituir aquel estado primero. Toda la Revelación se encamiba a ello. Y en ese empeño es donde hay que medir las fuerzas de Moisés y de Cristo.

> A pesar de su interés y buenos deseos no podían librarnos de esa miseria los profetas [27]. Todos pecaban: los paganos creyendo en falsos dioses, los judíos no cumpliendo una ley que les condenaba. Moisés se considera incapaz de arreglar este estado de cosas [28].
>
> «Volver la naturaleza a su primitivo estado superaba con mucho su propia capacidad, ya que ninguno era inmune de pecado.

---

[26] Cfr. p. 114, nota 3 y p. 123, nota 39.
[27] Cirilo, *Gla. Ex.* I (PG 69, 409 C).
[28] *Contra Jul.* VII (PG 76, 928 A).

Padeciendo el defecto de aquella vez (Adán) y dominada por sus propias debilidades, llevando en su propio seno el origen de su ruindad, y afligida por la desenfrenada ley del pecado, ¿cómo podía evitar toda culpa?» [29].

Todos los aspectos negativos de Moisés, estudiados en el 1er capítulo y las figuras de Aarón y Josué reflejaban ese fracaso. Lo mismo el papel condenatorio de la Ley. No hace falta repetirlo, basta recordarlo.

No cabe mayor ponderación de esa ruina y del vano intento de Moisés, que decir que la Encarnación fue necesaria:

«¿Cómo pues no iba a ser necesaria la Encarnación? Si el Verbo no se hubiese hecho carne, nuestras cosas hubiesen seguido sin enderezar y hubiésemos continuado sirviendo a la ley del pecado, no habiendo nadie que la refrenase en nosotros. Por eso decimos que fue necesaria la Encarnación» [30].

«En Cristo pasó a mejor estado nuestra naturaleza. No podía remediarse de otra manera» [31].

Eran necesario ese injerto de vida divina en el viejo tronco de la humanidad. Moisés no podía remediarnos por el mero hecho de ser hombre. Lo que perdimos en Adán no fue sólo un estado moral, fue ante todo el Espíritu de Dios. Esta convicción llena las páginas de Cirilo. El ha visto siempre en el aliento del Génesis (2,7) la comunicación del Espíritu Santo a Adán [32]. Fue su pérdida la que hizo tan fatal el pecado de éste.

«Los que por la primera transgresión habíamos caído era imposible que volviésemos al primitivo estado si no obteníamos la participación inefable (la de Dios) y la unión con Dios, ya que con ella fué adornada al principio la naturaleza. Y esta unión con Dios no puede darse sino por la participación del Espíritu Santo que nos infunde la santidad de su propia naturaleza, que, cuando yace sometida a la corrupción, vuelve a restaurarla con su propia vida y así vuelve a Dios y a su imagen (el Hijo) a los que estaban privados de su gloria» [33].

¿Cómo recuperar —y ya establemente— ese Espíritu? Esta pregunta central de la teología ciriliana halla su respuesta en otro

---

[29] CIRILO, *De r. fide* II (PG 76, 1364 C-D).
[30] *Ibid.* I, 1300 A.
[31] *In Luc.* (PG 72, 921 D. Cfr. *In Ep. ad Rom.* (74, 781 D).
[32] *Dial.* IV (PG 75, 908 C); Cfr. DU MANOIR, *Dogme...* 232ss.
[33] *In Jo.* XI (PUSEY II, 730, 30ss). Más clara aún la necesidad del Espíritu para nuestra filiación *Ibid.* 722, 22ss. Cfr. además *De ador.* I (PG 68, 150 B).

tema central, la Encarnación. Sólo con ésta puede un hombre, y en él todos, ser poseedores del Espíritu de Dios. Por esto era necesaria la venida del Verbo que cerró ese paréntesis negro, negativo de la historia humana:

«Dios Padre al comienzo, por su propio Verbo, tomó el polvo de la tierra, como está escrito, y formó un cuerpo humano, le dió el alma y le hizo glorioso por la participación de su Espíritu: «Sopló en su rostro un aliento de vida», está escrito. Pero sucedió que el hombre, por su desobediencia, cayó en la muerte y perdió su antigua dignidad. Entonces, de nuevo, Dios Padre lo levantó, le perdonó sus deudas y le llamó a una nueva vida por su Hijo. El Hijo lo levantó, por así decir, matando la muerte por la muerte de su carne sagrada, y alzó hasta la inmortalidad la raza humana. Porque por nosotros resucitó Cristo. Y a fin de que supiésemos que era El desde el comienzo el autor de nuestra naturaleza y el que nos había marcado con su Espíritu Santo, por eso una vez más, el Salvador, como en las primicias de la naturaleza restaurada, da el Espíritu a sus santos apóstoles, soplando visiblemente sobre ellos. Moisés cuenta que en la creación Dios sopló sobre el rostro del hombre un soplo de vida. Del mismo modo que había sido formado al principio es ahora reformado el hombre. Y lo mismo que entonces había sido hecho a imagen de su autor, de igual manera ahora por la participación del Espíritu es rehecho a la Imagen de su creador...» [34].

No existe modo más eficaz de declarar la significación de ese Espíritu en nuestra vida. La misma venida del Hijo al mundo con su culminación en la resurrección está planeada en función de la vuelta del Espíritu a nosotros. Las dos teologías, la puramente divina y la divino-humana del hombre se han fundido en un solo torrente, el trinitario, enrolada la humanidad en él por medio de Cristo. Ahora resulta comprensible y evidente que solo éste en su Encarnación pudiese darnos de nuevo el Espíritu. Por eso Moisés era radicalmente incapaz de llegar al fondo de la solución; él, como los demás hombres, sólo podía recibir:

«No puede ser que el que tiene el Espíritu medido (contado) lo dé a otros. Nunca un santo pudo hacer a otro santo partícipe del Espíritu Santo. Pero a todos se lo da el Hijo de su propia plenitud... ni al bienaventurado Moisés le fue mandado tomar del

---

[34] Cirilo, *In Jo.* XII (PUSEY III, 134, 28ss). Cfr. *Dial.* VII (PG 75, 1088 B-1089 D); *In Jo.* X (PUSEY II, 617, 6-621, 15). *Ibid.* IX (481, 11-488, 15). *Ibid.* V (I, 690, 7ss).

[35] *In Jo.* II (PUSEY I, 253, 10ss).

Espíritu que tenía en sí, sino que Dios reservó también esto a su propio poder...» [35].

«¿Cuándo dijo aquel gran Moisés: el que cree en mí, aunque hubiese muerto, vivirá; ríos de agua viva fluirán de su vientre? (Jo. 11, 25 y 7, 38)» [36].

Aquí hay que situar ese rasgo peculiar y famoso de la teología ciriliana: la división tajante en dos de la historia del mundo [37]. Hasta Juan Bautista inclusive los santos, aunque muy perfectos, eran «sólo hijos de mujeres; desde la resurrección de Jesús son hijos de Dios, participantes de la naturaleza divina, ya que tienen en sí mismos inhabitante al Espíritu Santo» [38].

«En los profetas mismos estaba, sí, el Espíritu para que vaticinasen; pero ahora habita en los que creen por Cristo y esto empezó en El cuando se hizo hombre, ya que en cuanto Dios tiene inseparablemente unido a sí sustancialmente y como propio el Espíritu. Es ungido por nosotros, y en cuanto hombre se dice de El que recibe el Espíritu, no para sí, sino para hacer a la naturaleza humana participante de los bienes divinos» [39].

Si Moisés participó de ese Espíritu fue sólo para vaticinar, no lo poseyó en plenitud como los cristianos y, menos aún, de manera difusiva, original. El quedaba en la parte de allí; no es extraño que sólo pueda ser ministro de figuras y de sombras [40]. «Moisés y los profetas murieron y su muerte no ayudó en nada a la naturaleza» [41]. Y con más dureza aún y más densamente:

«Los judíos fueron llamados por mediación e intercesión de un siervo; estos (los cristianos) por el mismo Hijo natural de Dios. En aquellos había un espíritu de servidumbre, en nosotros de adopción» [42].

Los mismos éxitos secundarios de este Moisés suceden —como dijo Cirilo al hablar del cordero pascual— en cuanto pronos-

---

[36] CIRILO, *In Jo.* V (PUSEY 1, 703, 29 ss). Cfr. *Hom. Pas.* X (PG 77, 620 C).

[37] Cfr. JANSSENS, *Notre filiation...* 254 ss.; G. PHILIPS, *La grace des justes de l'A. T.:* Eph. Theol. Louv. 23 (1947) 521-556 y 24 (1948) 23-28. Sobre todo en 533, 543-547, 554-556.

[38] *In Jo.* V (PUSEY 1, 697, 15 ss.

[39] *Ibid.* 697, 20 ss).

[40] *In Luc.* (PG 72, 545 D); *In Jo.* III (PUSEY 1, 457, 12; 228, 18).

[41] *De r. fide* I (PG 76, 1208 B).

[42] *Contra Jul.* III (PG 76, 668 B). Sobre la obra del Espíritu en las almas cfr. DU MANOIR, *Dogme...* 230-256; J. SAGÜÉS, *El Espíritu Santo en la santificación del hombre, según la doctrina de S. Cirilo de Alejandría*: Est. Ecles. 21 (1947) 35-83; I. MAHÉ, *La sanctification d'après S. Cyrill d'Alexandrie:* Rev. d'Hist. Eccles. 10 (1909) 30-40; 469-492; S. STENGER, *Cyrill von Alexandrien über den Heiligen Geist:* Benedikt. Monatsschrift 21 (1939) 159-172.

fican los dones de Cristo y participan de antemano de sus efectos. Y aquí apenas es menester restablecer el contacto con el Moisés del primer capítulo, ya que ese don del Espíritu, lo mismo que los de visión y profecía de allí, con los que resulta identificarse, resulta haber sido privativo de él, no de su pueblo y aun eso por derivación de Cristo y sólo ministerialmente, para anunciar que otro, y no él, lo habría de dar.

3) Maná - Eucaristía.

El contraste entre esa divinización por una parte y la insuficiencia de las sombras por otra se hace más patente al hablar de la Eucaristía que el mismo Cristo enfrentó al maná. No hay que separar esto de lo anterior, hay que situarlo en ese proceso trinitario [43] descrito antes y profundamente ligado al don del Espíritu [44]. No nos toca hacer un estudio de la amplísima y vital enseñanza de Cirilo sobre la Eucaristía [45]. Sólo hay que destacar este don sobre el fondo mosaico del maná.

> «Como asegurasen que a sus padres se les dió el maná en el desierto y no aceptasen el verdadero pan que cae del cielo, que es el Hijo, compara forzosamente la figura con la verdad... Vuestros padres, comiendo el maná, atendían a la vida corporal que recibían de él y manteniendo su carne con aquel efímero alimento, apenas conseguían no morir por entonces... por lo cual los que comieron del maná acabaron por morir, ya que no les comunicó la misma vida... En cambio los que reciben en sí el pan de vida obtienen como premio la inmortalidad, y libres de la corrupción y de los otros males, son elevados al perpetuo y eterno esplendor de la vida según Cristo» [46].

Vida eterna y divina frente a aquel puñado de horas humanas. La razón de esta diversidad es que «la carne del Verbo se ha hecho vivificante ya que está unida al que es vida por naturaleza; por tanto cuando la gustamos tenemos la vida en nosotros, unidos a ella como ella al Logos que la habita» [47].

---

[43] Cirilo repite continuamente que todo es del Padre por el Hijo en el Espíritu (PG 72, 908 B; 73, 588 A; 74, 336 A...).

[44] *In Mat.* (PG 72, 452 B); *Apolog.* (PG 76, 376 A).

[45] Sobre este tema cfr. J. Mahé, *L'Eucharistie d'après St. Cyrill d'Alexandrie:* Rev. Hist. Eccl. 8 (1907) 676 ss.; M. De la Taille, *Mysterium fidei*, París 1931, p. 8, 14; Du Manoir, *Dogme...* 184-203.

[46] *In Jo.* IV (Pusey I, 514, 21 ss.; 516, 11 ss).

[47] *Ibid.* 230, 3 ss.

Una manifestación, y al mismo tiempo efecto ya actual del vigor de ese alimento, es la semilla de inmortalidad que deposita en nuestra carne, gracias a la cual ésta resucitará:

> «Sería increíble, más aún imposible, que la vida no vivificase a aquellos en los que está. Como cuando uno toma una ascua y la guarda entre muchas cenizas para conservar un germen de fuego, así Cristo N. S., por su carne, oculta su vida en nosotros y como que nos injerta un germen de inmortalidad que destruye toda nuestra corrupción» [48].

Otros efectos más inmediatos de esa vida los resume Cirilo así:

> «Cristo viviendo en nosotros apaga la ley de la carne que bulle en nuestros miembros, reanima la piedad para con Dios, mata las pasiones, no imputándonos los delitos que hay en nosotros, curándonos más bien como a enfermos» [49].

La otra manifestación eucarística, la sangre, evoca igual desproporción frente al agua de la peña en efectos y causas.

> «Distingue (Cristo) de nuevo la bendición mística (Eucaristía) del don del maná y el saboreo del cáliz, del agua que brota de la roca... Les advierte que no conviene que admiren tanto el maná, sino que le reciban más bien a El, pan del cielo... La verdadera bebida es la sangre preciosa de Cristo que extirpa de raíz toda corrupción y destruye la muerte que hay en la carne humana, ya que no es la sangre de un hombre sin más sino de la misma vida por naturaleza. Por eso somos llamados cuerpo y miembros de Cristo, porque recibimos por la eulogia al mismo Hijo en nosotros» [50].

En general se puede decir, resumiendo, que *la Eucaristía da todo lo que la Ley intentaba sin resultado*. En efecto, son los mismos dones que se perdieron por la falta del Espíritu. El logro de la Ley está reflejado, en su realidad y en su simbolismo, en ese corto seguro de vida que era el maná.

No es fácil ni quizá prudente deslindar lo que el Espíritu y la Eucarisíía producen en el hombre. Cirilo, que unas veces atri-

---

[48] CIRILO, *In Jo.* IV (PUSEY 1, 533, 16ss). Esta metáfora del carbón convertido en ascua, es la predilecta de CIRILO para expresar la instrumentalidad salvífica de la humanidad de Cristo encendida por su divinidad. Cfr. *Ibid.* 531, 6; PG 76, 61 D ss.; 73, 1377-1380 B... etc.

[49] *In Jo.* IV (PUSEY 1, 536, 12ss).

[50] *Ibid.* 533, 27ss.; 534, 2ss., 17ss.

buye a aquél la santificación total [51], otras la reserva a ésta [52]. Pero en general gusta de concretarlos en dos palabras [53] que luego junta con frecuencia cuando alude al bien total del hombre nuevo y así logra la síntesis:

> «Sí, era muy necesario que no sólo el alma quedase reformada por el Espíritu Santo a una vida nueva, sino que también este cuerpo craso y terreno fuese santificado por una unión más crasa y apropiada a su ser, y llamado a la incorrupción» [54].

Pero ese efecto corporal no es puramente tal, como nota de Lubac [55], ya que más que oponerse al espiritual lo completa y desborda por todo el hombre. Así como el Verbo entró más que el Espíritu en la historia humana, así este segundo gran don del orden de gracia, que es la segunda Persona divina, parece que penetra más en la historia particular de cada hombre, lo coge más por entero, en su alma y en su cuerpo. Por eso parece querer reproducir aun en lo visible y al mismo tiempo rebasar infinitamente con sus efectos el don del maná. Y decimos infinitamente porque por segunda vez el don que corresponde al antiguo no es un efecto de la persona divina sino la persona misma, aquí el Hijo.

4) Esclavitud y filiación.

Aunque la Eucaristía, a los ojos de Cirilo, posee y transforma a todo el hombre, no marca el fin del proceso, no es el don

---

[51] ἕνωσις δὲ ἡ πρὸς Θεὸν οὐχ ἑτέρως ἂν ὑπάρξαι τισὶν, ἢ διὰ τῆς μετουσίας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐντιθέντος ἡμῖν τὸν ἁγιασμὸν, καὶ εἰς τὴν ἰδίαν ἀναπλάττοντος ζωὴν τὴν ὑποπεσοῦσαν τῇ φθορᾷ φύσιν, *In Jo.* XI (PUSEY II, 731, 3ss).

[52] ἀμέτοχοι γὰρ παντελῶς καὶ ἄγευστοι διαμένουσι τῆς ἐν ἁγιασμῷ καὶ μακαριότητι ζωῆς οἱ διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας οὐ παραδεξάμενοι τὸν Ἰησοῦν. *Ibid.* IV (PUSEY I, 529, 22 ss).

[53] πνευματικῶς τε καὶ σωματικῶς referidos al Espíritu Santo y a la Eucaristía respectivamente. μετεσχήκαμεν γὰρ αὐτοῦ πνευματικῶς τε καὶ σωματικῶς· ὅταν γὰρ καὶ ἡμῖν ἐναυλίζηται Χριστὸς διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας, τότε δὴ πάντως καὶ ἐν ἡμῖν ὁ τῆς ἁμαρτιας κατακρίνεται νόμος. *In Ep. ad Rom.* (PUSEY III, 213, 8 ss).

[54] *In Jo.* IV (PUSEY I, 531, 12 ss). Un intento ulterior de síntesis aparece al fin del comentario al discurso de Cafarnaum, donde audaz, pero consecuentemente, priva a la carne por sí sola, aun a la de Cristo (si es que ésta lo fuese sin estar unida al Verbo) de todo poder de vivificar, para reconocérselo sólo en cuanto unida a El y, en resumidas cuentas, al Espíritu, ya que éste no es otro que el Espíritu de Cristo. *Ibid.* 551, 15 ss.; 552, 17 ss. Por eso, dice poco después, «habla Cristo indiferentemente nombrándose unas veces a sí mismo, y otras llamándose Espíritu». *Ibid.* 554, 18.

[55] «Le σωματικῶς de Cyrille ne se situe donc pas en deçà, mais en quelque sorte au delà de son πνευματικῶς; «même corporellement», «par une participation non seulemente spirituelle, mais corporelle». H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris, 1944, p. 364. Cfr. toda la nota D, p. 362 ss.

total, ella le trasporta al origen de esa vida. En el siguiente párrafo condensa Cirilo inmejorablemente lo dicho hasta aquí y lo pone en ruta hacia la meta, hacia el Padre.

«El Hijo está en nosotros corporalmente en cuanto hombre, mezclado y hecho uno con nosotros por medio de la eulogia mística (Eucaristía), espiritualmente en cuanto Dios, restaurando a una vida nueva nuestro espíritu en virtud de la fuerza y gracia de su propio Espíritu y haciéndonos participantes de su divina naturaleza. El lazo pues de unidad que tenemos con Dios Padre es Cristo, que nos ata a sí mismo en cuanto hombre y a Dios en cuanto Dios, estando brotando físicamente de su propio Padre... Recibiéndole en nosotros mismos, como acabamos de decir, corporal y espiritualmente, entramos por el mismo hecho en participación y comunión con la naturaleza divina» [56].

El Padre es pues el vértice supremo de esa vida que se nos da [57]. Por eso el cristianismo se condensa en una sola palabra: filiación. Ahora bien si es lo sumo del nuevo orden, marcará también necesariamente la máxima diferencia con el antiguo, con lo mosaico:

«Qué tenemos de más, dirá alguno, los fieles que los preclaros israelitas, que también fueron llamados hijos de Dios, según aquello de Isaías: «Engendré hijos y los ensalcé y ellos me despreciaron» (Is. 1,2)?

Es una formulación exacta de nuestro tema, que la elección de Israel no hace sino agudizar:

«A esto respondemos que como la Ley tenía sólo las sombras de los bienes futuros y no las realidades mismas, así tampoco eso —el ser hijos— se les dió en verdad a los israelitas, sino que fue trazado en ellos, como en tipo y figura, «hasta el tiempo de la corrección» (He. 9,10), como está escrito, en el cual aparecerían los que más convenientemente y más en verdad llamarían Padre a Dios por el Espíritu del Unigénito que habita en ellos. Aquéllos tenían «un espíritu de esclavos en temor, éstos en cambio un espíritu de adopción en libertad en el que clama-

---

[56] CIRILO, *In Jo.* XI (PUSEY III, 2, 27 ss).

[57] Claro que tampoco resulta violento invertir el orden y, mirando no la meta sino el modo de unión, terminar en la Eucaristía. «La Eucaristía acaba nuestro parentesco con el Verbo, nuestra comunión con el Padre, nuestra participación en la naturaleza divina, añadiendo a estas realidades sobrenaturales ya existentes un tono especial y un carácter soberanamente íntimo ya que las realiza mediante un contacto realísimo entre nuestro cuerpo y el del Verbo». Así entiende JANSSENS la enseñanza eucarística de CIRILO, *Notre Filiation*... 253.

mos Abba, Padre» (Ro. 8,15). El pueblo, pues, que por la fe en Cristo iba a ser elevado a la filiación, estaba prefigurado como en sombras en aquel otro, así como la circuncisión espiritual estaba representada de antemano en la carnal de ellos, y, por decirlo de una vez, todo lo nuestro estaba en tipo en ellos» [58].

Esa es la fórmula más concisa y densa para expresar la diferencia de dones de los dos testamentos: esclavitud y filiación, es decir posesión o carencia de la misma vida de Dios y, como consecuencia, a la hora de la respuesta humana, dos ambientes, dos estados de alma diferentes, temor y libertad. Con todo, el aspecto figurativo del A. Testamento ha limado algo los contrastes. En la continuación de la cita se delinean más el punto de partida y el resultado de esas diferencias y por cierto en función de los dos mediadores Cristo y Moisés.

«Israel fue llamado típicamente a la filiación, por el mediador Moisés; por eso fueron bautizados en su nombre en la nube y el mar, como dice Pablo, y del culto a los ídolos eran convocados a una ley de esclavitud, habiéndose dado el precepto por mediación de ángeles. Pero los que por la fe en Cristo son elevados a la filiación de Dios, no son bautizados en alguna cosa creada, sino en la misma Santa Trinidad, por mediación del Logos, que por la carne unida a sí se une también a toda la Humanidad, pero que por naturaleza está unido al Padre, ya que es Dios por naturaleza. De este modo son llamados los siervos a la filiación por la participación del que es hijo verdadero, llamados y como llevados a la dignidad propia de El. Por eso somos llamados, y lo somos en verdad, Hijos de Dios, los que por la fe hemos recibido la regeneración del Espíritu» [59].

Formulaciones así abundan en los escritos cirilianos. Moisés ve parangonado ahora su don con la persona misma de Yahvé, el Padre. En ella el Cristo total, El en nosotros y nosotros en El, hemos remontado no sólo nuestro origen sino el de la misma Trinidad. El tercer gran don del N. Testamento, de Cristo, no es simplemente un espíritu de filiación, algo creado, sino la misma filiación del Hijo primogénito, es decir la persona misma del Padre ofrecida por entero en su propiedad esencial [60].

---

[58] CIRILO, *In Jo.* I (PUSEY I, 135, 12ss); Cfr. *Ibid.* 133, 9ss.; 141, 26.

[59] *Ibid.* I (PUSEY I, 135, 28ss).

[60] οὕτω καὶ αὐτὸν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς τὸν Πατέρα. *In Jo.* IX (PUSEY II, 486, 27).

Por eso une tan indisolublemente Cirilo siempre el carácter filial o servil de los Testamentos con la condición respectiva de los dos mediadores, Cristo y Moisés. No se nos comunican dones extrínsecos sino *modos de ser*, esencialmente ligados al que los trasmite. Por eso esclavitud y filiación distan no sólo cualitativamente sino, una vez más, infinitamente por tratarse de la vida misma del Padre.

Hay además que observar que todos estos dones no son sólo una promesa que se hace a los cristianos. Como se ve por todas las citas, aparecen como dados ya, y es precisamente su posesión lo que diferencia tanto las dos economías. Lo supremo está ya presente. Esta que en el primer capítulo llamamos escatología actual es la razón, al ser la convicción íntima de Cirilo, de que el misterio supremo que descubría en los libros de Moisés fuese esta presencia de Cristo en el mundo y en nosotros. Su creencia a ciegas en esta única clave de la Ley era en el fondo su creencia en que nada podía superarla. También esta escatología será decisiva a la hora de establecer paralelos entre Cristo y Moisés, en concreto en torno a su calidad de legisladores.

MOISES Y CRISTO COMO MEDIADORES

En este tercer análisis se trata de ver el papel que en esa diversidad estudiada hasta aquí desempeñan los dos protagonistas de este estudio. No sólo lo que les llega a ellos de esa diferencia, sino también lo que contribuyen a ella.

Las comparaciones que no hagan sino resumir en términos personales los contrastes objetivos ya vistos no hay por qué repetirlas. Sólo interesan aquéllas otras en las que lo personal de los dos mediadores es lo determinante.

> «Moisés fué pedagogo, mediador, jefe y legislador y el más santo entre los santos... pero la Ley es débil y no podía dar una amistad perfecta con Dios; pero por Cristo nuestro mediador lo conseguimos ya que El es nuestra paz. En El solo está el perfecto conocimiento y todo buen don y *El solo en sí mismo nos llevó al Padre*... Mediador es pues Moisés, pero en sombra y tipo, en cambio Cristo es nuestro verdadero mediador en quien indisolublemente nos injertamos. Ya que es verdad que bajó a nosotros y se hizo hombre para que seamos participantes de su

divina naturaleza y por la participación y gracia del Espíritu unidos al Padre» [61].

Enfocar así el problema es zanjarlo, ya que se fija un tope tan alto que ningún puro hombre puede alcanzar. Si sólo se considera como mediación la que consigue aquellos bienes de la esfera divina de que se acaba de hablar en el apartado anterior, Moisés queda de antemano fuera de concurso. Fracasa al intentar unirnos a Dios con algo creado, la Ley. Nada creado puede equidistar de Dios y del hombre; traiciona de antemano, por ser creatura, su misión acercadora, unitiva. Cirilo lo expresa con claridad:

> Si Cristo sólo fuese mediador en cuanto reconcilia y vuelve a la amistad, y no por estar unido natural y esencialmente a Dios y a los hombres, no sería el *unus* mediator de que habla Pablo... También Moisés lo fue en este sentido. Pero Cristo es esencialmente, por naturaleza, nuestra paz ya que es Dios y hombre [62].

Tampoco bastaba con ser Dios para realizar esa unión con El que Cristo nos procura. Hacía falta meter la divinidad en la naturaleza del hombre, injertarla en ella, como decía en la penúltima cita. Lo brusco de esta afirmación se puede graduar siguiendo el pensamiento ciriliano en un párrafo capital que analiza las diversas posibilidades de una mediación de Cristo, y aunque éste es el único mediador y a Moisés se le ha negado el título, con la gradación que sigue se van al mismo tiempo marcando etapas de distanciamiento de él.

> «¿Es acaso mediador el Unigénito sólo por haber alejado el pecado que nos separaba de la caridad y consorcio divino y por habernos vuelto al primitivo estado, borrada la enemistad? ¿O por otra razón también?
>
> Cierto que abolió en su carne la enemistad, como está escrito, y hecho intercesor nuestro y mediador, a nosotros que estábamos lo más lejos posible de Dios por causa del amor al placer

---

[61] Γέγονε μὲν γὰρ τοῖς ἀρχαιοτέροις παιδαγωγὸς ὁ Μωσῆς, μεσίτης καὶ ἡγούμενος, καὶ τῶν παρὰ Θεοῦ νόμων διακομιστὴς, καὶ ἄριστος μὲν ἐν ἁγίοις... Πλὴν ὁ νόμος οὐκ εὐδρανὴς, οὔτε μὴν οἷός τε τὴν πρὸς Θεὸν οἰκείωσιν προξενῆσαι τελείως· διὰ δὲ τῆς Χριστοῦ μεσιτείας καὶ τοῦτο κερδαίνομεν. «Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν», κατὰ τὰς Γραφάς· καὶ ἐν αὐτῷ δὴ καὶ μόνῳ τὸ ἐν γνώσει τέλειον, καὶ πᾶσα δόσις ἀγαθὴ, καὶ αὐτὸς ἡμᾶς δι' αὐτοῦ μονονουχὶ προσκεκόμικε τῷ Πατρί... Οὐκοῦν μεσίτης μὲν ὁ Μωσῆς, πλὴν ὡς ἐν τύπῳ καὶ σκιαῖς· ὁ δὲ ἀληθὴς μεσίτης Χριστὸς, ᾧ κεκολλήμεθα σχετικῶς, εἴπερ ἐστὶν ἀληθὲς ὅτι καταβέβηκεν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς, καὶ γέγονεν ἄνθρωπος· ἵνα καὶ ἡμεῖς τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως γενώμεθα κοινωνοὶ, τῇ τοῦ ἁγίου Πνεύματος μετοχῇ τε καὶ χάριτι Θεῷ συνδούμενοι. CIRILO, *Gla. Ex.* III (PG 69, 497 B-C).

[62] *Thesaurus* (PG 75, 504 A-C).

mundano y por adorar a la criatura en vez del criador, nos ofreció a través de sí mismo al Padre y, justificados por la fe, nos conquistó; pero sin embargo decimos que no sólo por esto es llamado mediador, sino que además hay otra razón oculta y mística que justifica ese nombre y oficio de mediador.

¿Cuál? ¿Cuál otra puede ser que la que está escrita: «Tened en vosotros los mismos sentimientos que Cristo, el cual...». (Philip. 2, 5-8). Siendo El la inmaculada belleza del Padre y su forma e idea, Verbo de El y en El, se abajó hasta el vacío de sí no forzado por nadie, sino voluntariamente, con el beneplácito del Padre, conservando del todo ilesa e íntegra la dignidad de su naturaleza, pero asumiendo la humanidad al encarnarse. Y hecho de dos cosas un solo hijo, concurriendo y viniendo a uno la naturaleza divina y humana, unidas de un modo inefable y arcano que no puede la mente alcanzar... es al mismo tiempo Dios y hombre, ni, después de la unión, cuando dices Dios puedes privarle de la humanidad, ni si le llamas hombre le dejarás sin la dignidad de la divinidad, si es que quieres decir la verdad. Es Unigénito y Verbo, en cuanto salió del Padre y fue engendrado y Primogénito cuando se «hizo hombre y entre muchos hermanos» (Rom. 8, 29). Y así como el nombre Unigénito, aun siendo propio del Verbo, le pertenece también cuando está unido a la carne, así el de Primogénito, no siendo propiamente de El, se lo apropió con la carne. Mediador pues se llama también por esto, por unir y mostrar unidas en sí mismo aquellas dos cosas que por naturaleza estaban infinitamente distantes, la humanidad y la divinidad, uniéndonos por sí mismo al Dios y Padre. Porque es de la misma naturaleza que Dios, (siendo de El y en El, y de la misma naturaleza que nosotros), ya que es de nosotros y en nosotros» [63].

---

[63] *Dial.* I (PG 75, 692 C-693 C). En su primera acepción del término mediador parece Cirilo suponer la posibilidad única de alejar el pecado y volvernos al consorcio divino; más aún, de haber abolido con su carne la enemistad. Luego aun la muerte del Señor, en cuanto tal, no parece implicar esta nueva mediación; ni siquiera el habernos presentado en sí el Padre. Parece pues quedar aún al aire y dejado a la liberdad de Cristo el habernos comunicado su naturaleza divina por injerto. Esto haría suponer que la Encarnación por sí no produce esos efectos sino sólo porque Cristo lo quiso, con lo que se restaría objetividad al hecho, contrariamente a lo que Cirilo supone en toda su obra.

Probablemente no ha sometido él sus ideas a este control lógico. Dando por supuesto que en la Encarnación se realizaron todas esas mediaciones, señala diversas fases hasta llegar a esa unión más mística.

Por tanto, sin violentar el análisis, parecen ser tres las mediaciones posibles en Cristo que esos párrafos entreven:

1) tomar un cuerpo ya hecho (posesionarse de un profeta que diese auténticos mensajes divinos. (¿Los de Cristo?).

2) Hacerse hombre, o quizás sólo asumir un hombre (no su humanidad) reconciliar-

Suena increíble ese final. Dice que Cristo equidista de Dios y de nosotros, no sólo de su naturaleza humana individual, sino de los hombres; dicho más gráficamente: que los hombres están tan cerca de El como el Padre eterno [64]. Esta mística pero realísima asunción de toda la humanidad concreta en Cristo explica el modo de redención, da la razón última de por qué Moisés no puede ser llamado propiamente mediador sin abusar del término. No sólo no podía ofrecer una satisfacción infinita sino, sobre todo, no podía meter en nuestra carne la divinidad. Y únicamente de esto se trataba *ya que fue esto lo que nos arrebató el pecado de Adán.*

RAIZ DE ESTAS DIFERENCIAS

Todo ello explica el papel predominante que en la teología de Cirilo desempeña el misterio de la Encarnación, y el modo realista como lo concibe: nuestra carne se ha hecho carne del Verbo y por tanto superior a la muerte, y nuestra alma es ya el alma del que no conoció pecado y por tanto está anclada en la virtud [65]. Por ello Cirilo al hablar de los sucesos del Cristo histórico los ve realizándose en toda la humanidad y repite con frecuencia que los vivió en cuanto primero de la serie humana, no como individuo aislado: ἐν αυτῶ καὶ προτῷ [66].

---

nos con el Padre *muriendo y pagando así nuestra deuda* (específico de esta 2.ª forma).

3) La unión mística divinizante.

Sea de ello lo que fuere, es esta mediación última la que atrae toda la atención de nuestro autor, la que opone siempre a la mediación de Moisés y la base de toda su teología de redención.

[64] En las últimas líneas de la cita hemos añadido entre paréntesis algunas palabras que evidentemente faltaban y parecen ser las necesarias para completar el sentido, como lo demuestra lo que sigue, cfr. D y 697 C. Esto equivale a admitir una naturaleza humana numéricamente una; ἀνεβίω πάλιν ὅλην ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὴν φύσιν *In Jo.* V (PUSEY I, 694, 28. Igual fórmula *In Ep. ad Rom.* PUSEY III, 192, 13. Suele Cirilo templarlo a veces con incisos como *diríamos, casi...* Algunos han pensado poder encajar tal concepción en categorías aristotélicas (WEIGL, *Die Heilslehre...* 68). Otros han creído descubrir un platonismo manifiesto (A. HARNACK, *Dogmengeschichte*[3] II, 332, 155, 162, 168; KRÜGER, *Real Ency. f. Prot. Theol.*[3] IV, 380). Sin ir tan lejos, creemos con JANSSENS, *Notre filiation...* 237, que la sustancia segunda aristotélica no llega a traducir esa unión física. Pero no hay que olvidar que esta misma unidad intrahumana se debe al cuerpo y al Espíritu de Cristo. *Ibid.* 697 B.

[65] Ὥσπερ οὖν, ἐπειδὴ γέγονε σὰρξ τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα Λόγου, τὸ φθορᾶς καὶ θανάτου ὑπερφέρεται κράτος· κατὰ τὸν αὐτὸν, οἶμαι, τρόπον, ἐπεὶ γέγονε ψυχὴ τοῦ πλημμελεῖν οὐκ εἰδότος, ἐρηρεισμένην ἔχει λοιπὸν τὴν ἐφ'ἅπασι τοῖς ἀγαθοῖς ἀμεταποίητον στάσιν, καὶ τῆς πάλαι καθ' ἡμῶν τυραννευούσης ἁμαρτίας ἀσυγκρίτως εὐσθενεστέραν. CIRILO, *De r. fide* (PG 76, 1161 C-D).

[66] Cfr. el sentido que da CIRILO a la ofrenda de los primogénitos *Gla. Ex.* II (PG 69, 436 B-441 D).

En él morimos, resucitamos, en El estamos ya ante el Padre. El fue solo el primero y todos estamos en El [67].

Por ello el nombre propio que cuadra a Cristo como mediador es, según Cirilo, el de Emmanuel, en cuanto es la paz objetiva, metafísica, la unidad con Dios.

La mediación no es para Cirilo un oficio, es una persona. Esto determina el fracaso de Moisés y de la Ley. Esto es también lo que había que tener en primer lugar presente al enfrentar los dos testamentos y comparar sus gracias. Ya antes de oir a Cristo y sus mandatos somos Cristo, somos hijos. El Verbo se hizo hombre para hacernos tales, no para darnos preceptos, para lo cual le hubiera bastado una solución doceta, un cuerpo aparente, o formado de la tierra como el de Adán, sin tener que entrar en el torrente sanguíneo humano. «Esto, afirma Cirilo, es desconocer el fin de la Encarnación» [68]. Hacía falta que, naciendo, recapitulase y así sanase la encarnación de cada hombre [69].

La Encarnación, y sólo ella, explica todas las diferencias entre la Ley y el Evangelio que han llenado este capítulo. *La diversidad de los dones es sólo una consecuencia de la diversidad de los mediadores.* Cristo nos une a Dios no por dones creados, sino en sí mismo, comunicándonos su vida, su Espíritu, su filiación. Dios desde el principio no quiso otra unión que ésta, como lo mostró en Adán. Por eso la fecha histórica de la Encarnación zanja la historia de la Humanidad y lo que viene tras ella no puede ser una continuación de lo anterior, sino algo tan nuevo y distin-

---

[67] «Fuimos crucificados con El cuando fue crucificada su carne, que contenía de alguna manera en sí toda la naturaleza, del mismo modo que en Adán, cuando pecó, toda la naturaleza contrajo la enfermedad de la maldición. Así mismo hablamos de haber corresucitado con Cristo y coascendido con él a los cielos. Porque aunque el Dios Emmanuel supera nuestra condición, pero como vivió con nosotros y como uno de nosotros, resucitó y está sentado a la diestra de Dios». CIRILO, *In Ep. ad Rom.* (PUSEY III, 192, 11 ss).

[68] ἠγνοηκότες ἁλώσονται τῆς ἐνανθρωπήσεως τὸν σκοπὸν, καὶ συνιέντες οὐδαμῶς τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον. *De r. fide* (PG 76, 1160 C-D. Cfr. todo ello hasta 1161 C.; Cfr. *Adv. Nest.* I (PG 76, 24 B).

[69] Ὁ γὰρ ἄνωθέν τε καὶ ἐκ Πατρὸς Λόγος, οὐκ εἰς τὴν τοῦδέ τινος, οὔτε μὴν εἰς ἀλλοτρίαν καταπεφοίτηκε σάρκα, καθάπερ ἤδη προεῖπον, οὐδ' αὖ ἐφ' ἕνα τινὰ τῶν καθ' ἡμᾶς καταβέβηκεν, ὡς ἐνοικήσων αὐτῷ, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐν προφήταις ἦν· ἀλλ' ἴδιον ποιησάμενος σῶμα τὸ ἐκ γυναικὸς, καὶ γεννηθεὶς ἐξ αὐτῆς κατὰ σάρκα, τὴν ἀνθρώπου γέννησιν ἀνεκεφαλαιοῦτο δι' ἑαυτοῦ, μεθ' ἡμῶν κατὰ σάρκα γενόμενος, ὁ πρὸ παντὸς αἰῶνος ἐκ Πατρός. *Adv. Nest.* I (PG 76, 24 A-B).

to como la vida de Dios puesta junto a la vida del hombre. Se trata de un comienzo absoluto [70].

ESCATOLOGIA ACTUAL

Una vez más hay que tener en cuenta, antes de pasar adelante, que, todo ello se da por realizado ya. Somos desde ahora hijos y nuestro cuerpo y alma participan desde ahora de esa victoria sobre el pecado que reportan el alma y el cuerpo de Cristo [71]. Precisamente esta deducción tan arriesgada, que podría ser un toque de atención para no ir más adelante en las consecuencias encarnatorias y dejar algo ahora a la fe y luego a la resurrección, se halla formulada sin reparos en Cirilo. Afirma rotundamente que el pecado ya no tiene fuerza contra los redimidos, que el demonio está ya derrotado [72] que por Cristo cesa la prepotencia de los movimientos carnales [73], que desde que se hizo carne el Verbo no permite enfurecerse a la ley del pecado que hay en nuestros miembros [74], que el mal que queda en el mundo no son sino los últimos coletazos convulsivos del dragón, rota ya su cabeza [75].

Todos estos entusiasmos hay que oponerlos dialécticamente al combate que esencialmente es la vida del cristiano y sobre el cual escribe los libros sobre la Adoración. Pero siguen siendo verdad y el mensaje ciriliano parece ser recordarlo. (Por ello aun su moral se queda tan a menudo en dogmática).

Cirilo está tan convencido de nuestra actual superioridad sobre el demonio, como de nuestra actual victoria sobre la corrupción y la muerte. Tendremos que luchar para hacer visible ese triunfo, como tendremos que morir para demostrar la gloria de la resurrección. Pero ambas dimensiones no son en modo alguno

---

[70] Cfr. p. 145. Con frecuencia habla Cirilo refiriéndose a Cristo de una nueva creación, de la naturaleza humana en un nuevo comienzo, PG 76, 24 A; 73, 1054 A... Una vez más capta el pensamiento de Juan, quien en el prólogo a su evangelio está aludiendo manifiestamente al primer comienzo, la creación y parangonándole esta segunda y mejor extroversión de la Palabra divina. Cfr. M. E. Boismard, *Le prologue de St. Jean*. París 1953, p. 135-142: *La création nouvelle*.

[71] Cfr. nota 65.

[72] Cirilo, *Ad reginas* (PG 76, 1384 D); *De ador*. III (PG 68, 273 B).

[73] *In Ep. ad Rom*. (PUSEY III, 210, 6).

[74] *Adv. Anthro*. (PG 76, 1096 C-D).

[75] *Ibid*. 1125 D-1128 A.

sólo escatológicas [76]. ¿Cómo podrían serlo? ¿En virtud de qué, que no tengamos ahora, habríamos de resucitar después? Ahora es cuando comulgamos, ahora cuando enterramos en nuestro cuerpo el germen de resurrección [77]. Los milagros que obró Cristo a través de su carne vivificante no son sino muestra de esa actividad suya transformadora, actual, en nuestro interior. Y no preguntemos, como los judíos (Jo. 3,9), cómo puede ser [78].

Si esos dones divinos no los poseyésemos desde ahora ¿en qué quedaría la división tajante de Cirilo entre A. y N. Testamento, entre ser hijos de mujer sólo y serlo de Dios, entre poseer el espíritu de amor que es el mismo espíritu de Dios y el de temor, de esclavos? [79]. Si queremos que tenga sentido toda la teología de nuestro autor, como la de Pablo, hay que reconocer a la filiación, a la posesión del Espíritu un carácter actual, del que lo escatológico será explicación, manifestación. De lo contrario, los dos Testamentos y sus gracias quedarían a igual distancia del único término aún por dar, el cielo. La única diferencia consistiría en que nosotros sabemos lo que se nos va a dar y contamos con más «gracias» para consegirlo. Diferencia mínima, indigna de figurar junto a las que han precedido e incapaz de anularlas.

> «Dios se desposó de alguna manera con Israel y le llamaba al amor por la Ley, por intercesión de Moisés y de los ángeles. Pero no de un modo perfecto, ya que los tipos no pueden tener valor perenne. Con Cristo aparece otro modo de esponsales muy superior a aquél. Porque el Dios del universo le dió como dote la libertad de la esclavitud carnal. La alianza anterior era vieja y moribunda y no carecía de culpa. Ahora hay una eterna que indica que la Ley no permanece siempre, y que nadie pudo ver en ella el resplandor de la verdad, ya que la Ley no es capaz de unirnos con Dios perfecta y puramente. Ahora nos llegamos a El perfectamente por el Hijo con unión espiritual por el Espíritu. Y no por medio de Moisés, ni legado, ni ángel, sino del mismo Dios.

---

[76] KERRIGAN, *St. Cyril...* 165 afirma, resumiendo la contribución de CIRILO a la tradición, que su exegesis no es escatológica. Cfr. sobre lo que esto dijimos en la p. 74 y en el resumen de las exegesis, p. 104.

[77] CIRILO, *In Jo.* IV (PUSEY I, 533, 22),

[78] *Idid.* 530, 11, 26; 531, 4, 9).

[79] Además de las citas ya analizadas en el apartado *esclavitud y filiación*, Cfr. comentarios *In Ep. ad Rom.* y *ad Cor.* «Sin duda hubo hombres santos en Israel, pero mayores son los cristianos, ya que han sido justificados por la fe, han sido hechos partícipes de la divina naturaleza, han conseguido la adopción en el Espíritu y han sido llamados por gracia a la fraternidad del que es verdadero hijo de Dios por naturaleza». *In Ep. I ad Cor.* (PUSEY III, 304, 21 ss). Cfr. nota 37.

Así pues en Egipto se desposó Dios con la sinagoga, pero más que a sí la unió a Moises (cita como prueba las palabras de Dios a Moisés: «*tu* pueblo que tú sacaste de Egipto» Ex. 32, 7). No unía la Ley perfectamente a Dios. Esto se reservaba a Cristo» [80].

Cirilo ha sido más acerado que nunca. Desposarse con Dios o con Moisés: es la fórmula más rotunda para expresar la diferencia entre los dos testamentos y sus mediadores. Si se cree plenamente en ella hay que admitir que tiene que reflejarse no sólo en el plano invisible de la fe, sino además en todo lo que el hombre haga, ya que a todo él le alcanza y transforma esa vida divina que no es sólo gracia en general, sino agua, eucaristía, libertad de la esclavitud carnal... De nuevo hay que buscar en la Encarnación la razón de esta presencia de las *esjata*. En ella, como dijimos antes, llegó Dios a la suprema proximidad no sólo de Cristo, sino en él, de todos. Con ella irrumpió la vida divina en la humanidad *Si Cristo no puede subir más, tampoco, de alguna manera, nosotros, que estábamos en él.* En todos los pasajes anteriormente citados y siempre que Cirilo habla de nuestra superioridad sobre la muerte y el pecado, la atribuye, lo mismo que nuestra filiación, a nuestra coencarnación en Cristo. Si no disfrutamos ahora de ellos, Cristo no se encarnó.

LA TIPOLOGIA CRISTO-MOISES DE ESTE CUARTO CAPITULO

Tal vez no habría modo mejor ni más directo de delimitarla que preguntarse si cabe llamar a Moisés el Cristo del A. Testamento. Esta fórmula sería un atentado contra todo lo que se acaba de decir. Es tanto lo que el término Cristo encierra en sí, son tales los dones que constituyen su persona, que resultan absolutamente intransferibles. Esa realidad, por encerrarlo en sí todo, no podía darse sino *una vez.* Y es al mismo tiempo tan una, tan toda en cada una de sus facetas, que no cabe admitir la cesión de alguna de ellas a otro mientras se reserva para sí las demás. *Todo en ella es totalmente distinto.*

Con esto se completa y en parte corrige lo dicho en el capítulo segundo. Allí podría parecer Cristo la culminación natural,

---

[80] Cirilo, *In Oseam* (PG 71, 92 B-C).

intrínseca, de aquel proceso, de aquel *comienzo* que fue Moisés. Ahora, sin destruir el plan de Dios, se aprecia que el término de aquella evolución ha sido puesto *desde fuera,* no es su fruto espontáneo. La Ley no fueron las primeras palabras del Evangelio. Por eso la culminación resulta tan distinta de lo anterior, tan inimaginable a priori, tan sobrehumana.

Fue Dios en persona quien se puso al final de ese proceso y Dios es inevitablemente el *semper maior.* La Ley, como nada humano, no podía limitar las posibilidades de Dios ni indicarlas siquiera. Y si el mismo Dios quería cerrar aquel proceso de maduración espiritual, no podía encajar en lo humano anterior sino rompiendo los moldes. De ahí el abismo que se abría entre esas dos fases en el capítulo tercero y de ahí la potenciación inverosímil de los dones mosaicos en el capítulo que se acaba de estudiar.

Con todo, seguía habiendo misteriosamente continuidad y seguía siendo cierto que si creyesen en Moisés creerían también en él, es decir el don supremo admitía como entregas intermedias; pero el Evangelio no era sin más un convencimiento, ni fruto de un raciocinio, ni siquiera un hallazgo; era ante todo un *acto de fe,* de entrega, precisamente a ese Dios siempre superior, incalculable. La profecía deuteronómica tenía, como vimos, la misión de mantener abierta la esperanza y la imaginación judía a algo nuevo, mayor que la Ley, que le impidiese cerrarse sobre ésta como sobre la última palabra. Ahora podemos decir que no fue sino una indicación, una propedéutica para el abandono total ante Dios cuando Este dijese *su* Palabra, que había de resultar por fuerza absolutamente misteriosa. Para reconocer a esta Palabra en la Ley anterior hacía falta antes ser de sus ovejas, aceptar el pastoreo de Dios.

Dígase lo mismo de la urgencia de Cristo que resultaba ser Moisés en el capítulo tercero. Ese remedio no venía dado por necesidad intrínseca que lo forzase a llegar. Era un puro regalo, no exigible, ni siquiera imaginable. Era Dios mismo puesto como remedio de una necesidad humana.

Y sin embargo, también allí se podía hablar de un vacío y *su* solución. Claro que es el vacío de un don anterior puramente gratuito. Esto está afirmado en la antropología ciriliana mucho más expresivamente que en la nuestra, demasiado jurídica: es el mismo Espíritu Santo, que al irse dejó vacío a Adán, el que se anhela y se recibe con Cristo [81]. Se puede pues, y más en Cirilo, hablar

[81] Cfr. en este mismo capítulo el apartado *el don del Espíritu*, p. 156 ss.

de una necesidad y ansia de ese don divino. Pero si este existencial sobrenatural [82] explica que Cristo fuese el remedio ansiado de ese vacío y aun el intento de la Ley por llenarlo, no hace sino dejar más en carne viva esa urgencia, no puede calmarla, ya que solo el que poseía ese Espíritu podía darlo. Por eso fue inevitable el fracaso de la Ley.

Moisés no fue el Cristo del A. Testamento, ni siquiera *su* vacío. Moisés fue trazado desde Cristo y su necesidad, como el intento de dar en magnitudes puramente humanas lo indecible, lo divino, que sólo llegaría cuando la Palabra se dijese del todo fuera de sí [83]. Por ello una vez más, pero por otra razón, *Moisés no puede ser la medida de Cristo.* No, como en el capítulo primero, por no tener en sí mismo consistencia; ni, como en el segundo, por ser sólo un comienzo que no adquirirá sentido sino con el fin; ni tampoco porque una necesidad sólo puede apreciarse con lo que hace falta para colmarla (capítulo tercero); sino porque es un esbozo humano de algo no sólo superior sino absolutamente divino y por tanto infinitamente nuevo y sorprendente.

Y sin embargo, una vez más, hay que entender a Cristo a través de Moisés, porque el mismo Juan, que marcó los contrastes, señala la culminación y los unifica en la terminología (agua, pan, cordero, templo...). *Moisés es un tipo de Cristo.* ¿Cómo hay que traducirlo?

Hay que seguir *creyendo.* No hay que cerrarse sobre él. Hay que leer a Moisés a través de Cristo, aunque parezca un círculo vicioso; y si lo que se intenta precisamente es entender a Cristo a través de Moisés, es menester leer a éste pensando en Dios, es decir manteniéndose siempre abierto a todas las posibilidades, a algo que está sí allí, pero es inimaginablemente mayor, igual y diverso al mismo tiempo. *Leer a Moisés desbordando a Moisés.*

Moisés fue un comienzo de Cristo. Pero el final es tan sorprendente como el árbol comparado con la semilla, algo así como el espíritu saliendo del átomo. Más aún, infinitamente más, ya que no hay que olvidar que si Cristo nació de mujer, no fue un varón sino el Espíritu Santo quien puso el *nuevo comienzo.* Sí, Moisés es un comienzo que no excluye un nuevo principio; nuevo porque

---

[82] Sobre esta terminología cfr. K. Rahner, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade:* Schriften z. Theologie I, 323ss.

[83] Juan en el prólogo a su Evangelio (y a su primera carta) resalta con claridad, como típicas del N. Testamento, esas dos facetas, esa *totalidad* y esa *exterioridad* de lo que antes, por lo mismo de ser infinito, estaba en Dios.

será tan distinto como la gracia y la ley, la Eucaristía y el maná... *Un Moisés que se autosupera al infinito.* Hay que leer a Moisés esperando que el parecido con Cristo quede muy por debajo de la desemejanza.

Con ello entramos en la *analogía,* que analizaremos en el siguiente capítulo, más teórico. Como un apéndice a todo lo dicho hasta aquí y un refrendo de ello queremos resumir aquí los comentarios que la única aparición de Moisés en el N. Testamento —en el monte de la Transfiguración— sugiere a Orígenes y Cirilo.

Para *Orígenes* se trata de subir a la montaña [84]. El que sube al monte verá blancos los vestidos de Jesús, que son las palabras de los Evangelios de que está vestido. Y el que ve así, blanco, a Jesús, verá juntamente con El a Moisés y a Elías, es decir la Ley y los profetas. El que ve la gloria de Moisés como una conversación tenida con Jesús, ése ha visto a Moisés en su gloria [85].

En la Ley tenía Moisés glorioso sólo el rostro, en el Evangelio, en la transfiguración, todo el cuerpo. Aquí se cumplió la profecía que el Señor le había hecho (Ex. 33, 23) de que le vería por detrás. Aquí fué donde, como Abraham (Jo. 8, 56), también Moisés vió la gloria de Cristo y se regocijó. Se regocijó de ver al que él anunció (Deut. 18, 15) señalado ahora por Dios como el gran profeta [86].

Se reconoce al punto al Orígenes de nuestro primer capítulo.

Cirilo se funda en igual profecía del A. Testamento, pondera incluso, como Orígenes, la alegría de Moisés por verla cumplida [87], pero su obsesión cristológica le arranca consideraciones muy diversas.

Da tres razones de la aparición de Moisés y Elías:

1) para mostrar que son satélites de Cristo a quien precedieron.

2) Para refutar a los que decían que Cristo quebrantaba la Ley; por el contrario, es honrado por Moisés.

---

[84] Orígenes, *Hom. Ex.* III, 2 (GCS VI, 164, 31 ss).
[85] Orígenes, *In Matt.* XII, 38 (GCS X, 154, 23 ss).
[86] Orígenes, *Hom. Ex.* XII, 33 (GCS, 264, 29 ss).
[87] Cirilo, *In Luc.* (PG 72, 653 A-B).

3) Para que veamos el dominio absoluto de Jesús sobre la vida y la muerte, ya que convoca a un muerto y a uno que aún vive [88].

Es llamativo al contraste. Cirilo, aun hablando de Moisés, se fija más en Cristo que en éste. No quisiéramos exagerar, pero en la atención que Orígenes dedica a la gloria de Moisés se refleja toda la preocupación apostólica de su teología, su interés por el hombre, su pasión porque cale el sentido elevado de la Ley. Mientras tanto Cirilo sólo piensa en el Hombre-Dios. Es muy significativo cómo concluye el comentario:

> Cristo se queda solo cuando se oye la voz del Padre, para significar que el Padre quiere que le sigamos a El solo y no a Moisés [89].

Esto subraya el contraste con Orígenes. Este ha visto en la soledad de Jesús tras las palabras del Padre, la fusión, la unidad que ya se da entre Cristo, la Ley y los Profetas [90].

También Cirilo cree que el A. Testamento nos lleva hoy a Cristo, pero en la soledad de Este frente a la voz del Padre ha ponderado precisamente lo contrario, no la fusión de Cristo con Moisés, sino su diferencia con él. Es otro indicio y creemos poder enmarcarlo tan ampliamente como el anterior. Orígenes tiende a unir la Escritura, Cirilo destaca más el contraste entre los dos testamentos, a la vez que une más a los hombres con Cristo.

Su última consideración no ha sido puramente apologética, antijudía. La acompaña de esta pregunta: Si Cristo no se hubiese encarnado ¿quién habría resistido la voz del Padre? [91]. Es un aciertexegético, ya que Pedro y los otros cayeron por tierra aterrorizados por la voz (Mt. 17, 6) y sólo Jesús les libró del temor (id. 7). Es sobre todo una frase que compendia a los ojos de Cirilo toda la obra de Jesús y define perfectamente la esencia de su mediación. Solo El, puesto físicamente entre el cielo y la tierra ha convertido en paterna una voz que siempre había aterrado a los hombres, más aún, una voz por miedo de la cual los hombres habían pedido que Dios no les hablase y que precisamente por su ausencia jus-

---

[88] CIRILO, *Hom. Div.* IX (PG 77, 1012 B-1013 B).
[89] *In Luc.* (PG 72, 656 B-C); *Hom. div. Ibid.* 1016 A.
[90] ORÍGENES, *In Matt.* XII, 43 (GCS X, 169, 12 ss).
[91] CIRILO, *In Luc.* (PG 72, 656 D).

tificaba el papel de Moisés. A esos temores no respondió Dios alejándose aún más, sino prometiendo *un Profeta*. Cirilo ha vuelto a recordar aquí esa promesa, clave de todas sus exegesis espirituales sobre Moisés. Y una vez más, ante el *Profeta* concebido como el mediador único, Moisés se esfuma, así como sus leyes de temor desaparecen ante la voz suave y tranquilizadora de Jesús que al tocar nuestra carne nos ha enseñado, haciéndonos hijos, a oir sin temor y de frente la voz del Padre.

CAPITULO QUINTO

EL NUEVO MOISES
(Una Analogía)

«No hay más que un mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús». 1 Tim. 2, 5.

«También Moisés fue mediador... Pero Cristo lo es de una manera distinta de todos los otros ya que, colocado entre Dios y los hombres, los une físicamente al ser él mismo Dios y hombre».

CIRILO, Thesaurus de SS. Trinitate (PG 75, 504 B C).

¿Univocidad o analogía?

El capítulo que precede ha establecido una abrumadora superioridad, en todos los terrenos, del mediador del N. Testamento sobre el de la antigua Ley. La ha reducido a un término suficientemente expresivo, *la divinidad de aquél y de lo que nos da.* Ella impide hablar de Cristo como nuevo Moisés en el mismo sentido en que Josué, por ejemplo, lo fué. No se puede tratar de una sucesión en el mismo cargo con mera distancia temporal entre ambos. Dado su rango infinitamente superior, Cristo *ni tiene* que conservar lo de Moisés, ni menos ha de limitarse a ello, ni siquiera en lo que añada habrá de medírsele por éste. Es decir, la semejanza entre ellos no puede en modo alguno reducirse a mera continuidad, copia o imitación.

Esto supuesto ¿realiza Cristo a Moisés de una manera incomparablemente superior, sí, pero en la misma línea? *(preceptos* indeciblemente más nobles, mayor *proximidad de Dios, dones* más elevados...?). El capítulo segundo, al hablar de Moisés comienzo de Cristo parecía insinuarlo. Con todo, ya se dijo allí que el desarrollo brotaba de la pujanza interna, y progresar era esencialmente *transformarse.* Además el capítulo tercero introdujo una cuña en esa línea continua y señaló en Cristo una potenciación negativa que crecía de todo lo deficiente de la Ley [1]. Por fin el capítulo cuarto ha descubierto en Cristo una calidad no sólo nueva y exclusiva y que por tanto no admite parangón con Moisés, sino que, por ser *divina,* no sólo potencia al infinito los rasgos positivos de éste (mediador, profeta...) sino que necesariamente los transfigura y desfigura.

Todo ello inclina a suponer que el cumplimiento por Cristo de su tipo Moisés se complica una vez más y resulta distinto en

---

[1] Cfr p 145 CIRILO habla a veces de una *poda,* ya que la muerte estaba, desde Adán, en las ramas. *In Ep. ad Rom.* (PUSEY III, 183, 27 ss).

aquello mismo que les asemejaba, *que no se trata sólo de una diferencia cuantitativa, sino además cualitativa,* que al realizar Cristo su figura la desborda y hace estallar, como cabía suponer al tratar ésta de contener en sí lo divino.

Expresando lo dicho en una terminología filosófica, parece deducirse de todo ello que al hablar de las semejanzas entre Cristo y Moisés no hay que entender los términos legislador, mediador... en un sentido *unívoco* —y esto por mucho que se acentúe la superioridad de aquél— sino *análogo* y tal que tenga presente que las desemejanzas superan en mucho al parecido [2].

Creemos que vale la pena comprobar con detalle este punto y llegar a poder formular con valor universal esa relación entre Cristo y Moisés que puede ser fecunda para el tema Ley-Evangelio y en general para las relaciones entre el A. y el N. Testamento.

¿Univocidad o analogía? Un intento de solución que quisiese fijar de antemano los conceptos de mediador, legislador, etc... empezaría a inclinar demasiado la balanza del lado humano, del que necesariamente partiría, y pondría a priori como norma a Moisés. No hay que decir además que este método racional, de principios, no es el de Cirilo, que compara realidades y que, sobre todo, no parte de Moisés para entender a Cristo, sino viceversa, como se ha comprobado ampliamente en todo lo que precede [3]. Y en cuanto a Cristo, Cirilo, como enseguida se verá, no deduce su mediación, p. ejemplo, de un posible concepto puro de ella, sino que en Cristo descubre el grado, inimaginable antes, que puede alcanzar una mediación.

La misma dificultad de encontrar los términos concretos —cuáles y cuántos— que comprendería esa analogía conceptual, indica que no es el camino viable. Cirilo opone orden a orden, ser hijos a ser esclavos, posesión del Espíritu a carencia de El; como se ve, compara siempre totalidades. Por ello el método mejor parece ser partir no del concepto sino de ese conjunto y tratar luego de extraer *de él* algunos términos fundamentales que sirvan para *concretar* más, no para dividir esa realidad compleja.

---

[2] La unidad *analógica* que el pensamiento católico establece entre la Ley y el Evangelio en sus diversos aspectos ha sido fiel y competentemente reflejada por G. SÖHNGEN en su libro: *Gesetz und Evangelium, ihre analoge Einheit theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich,* München 1957.

[3] Cfr. p. 101 y las tipologías de cada capítulo, 108, 132.

Analogía de los dos conjuntos

Si la Ley no libró definitivamente de la muerte sino sólo de un peligro de ella [4], ni borraba el pecado sino lo delataba [5], si no daba fuerzas para cumplir sus mandatos[6], si no descubrió el rostro de Dios [7], ni logró su amistad [8], ni introdujo al Sancta Sanctorum, sino sólo al umbral [9], si es sólo para niños sin uso de razón [10], si Dios no se deleitaba en ella ni la quiso sino forzado por la miseria humana [11], si por ella el pueblo no se desposó con Dios sino con Moisés [12], es evidente que el conocimiento de la esencia trinitaria [13], el don del Espíritu [14], la filiación [15], la Eucaristía [16], el triunfo actual sobre Satán y la concupiscencia [17] no se podrán llamar en modo alguno nueva Ley en un sentido esencialmente igual, sólo cuantitativamente superior, ni Cristo será un nuevo Moisés por haber *perfeccionado* lo de éste. Fué más bien algo nuevo, y muchas veces contrario, lo que Cristo nos procuró.

Si se toma en serio todo lo que Cirilo ha dicho sobre la Encarnación [18], sobre su necesidad para nosotros, antecedente a todo obrar, sobre la división en dos de toda la Humanidad a partir del hecho de la resurrección de Jesús, se reconocerá con facilidad que para nuestro autor se trata en primer y absorbente lugar de ser hijos o de no serlo, no de deber cumplir unos u otros preceptos, lo cual es sólo consecuencia.

No cabe un término medio entre ese ser o no ser, entre poseer y no poseer el Espíritu. Son pues dos dimensiones irreductibles a un centro de conexión y por tanto irreconciliables. La semejanza externa entre ellas que hace posible la figuración queda

---

4 Cfr. p. 160.
5 Es el tema del capítulo tercero.
6 Cfr. p. 138 ss, 155.
7 Cfr. p. 152.
8 Cfr. p. 147, 157.
9 Cfr. p. 155.
10 *Ibid*. Cfr. p. 118, 121 ss.
11 Cfr. p. 117.
12 Cfr. p. 172.
13 Cfr. el apartado: *La revelación de Moisés y la de Cristo*, p. 150 ss.
14 Cfr. págs. 156 ss.
15 Cfr. págs. 162 ss.
16 Cfr. p. 160 ss.
17 Cfr. págs. 57, 73, 74, 170 ss.
18 Cfr. p. 156 ss, 168 ss.

al punto anegada en una desemejanza mucho mayor, de calidad, intrínseca, y en lo mismo que les acercaba. Se trata pues de una analogía.

Analogía entre los dos personajes.

Empecemos también por lo general.

Si Moisés resultaba el intento fallido de redimirnos y darnos el Espíritu [19], Cristo no podrá ser un nuevo Moisés sólo que más perfecto que el anterior. Si su misión entre Adán y Cristo era negativa, delatora de lo malo y la que al desenmascararlo e irritarlo lo afianzaba, y preparaba así con un vacío mayor una redención más copiosa [20], Cristo no puede participar en modo alguno de ella y asemejarse por tanto a Moisés [21].

Cierto que sólo hemos mencionado los aspectos negativos de la Ley. Pero sólo en apariencia, ya que precisamente lo santo y elevado de ella era lo que iluminaba la bajeza y postración del estado real. No había en ella malicia que aumentase la existente, y sólo a la carencia del Espíritu se debería el fracaso, pero ella fracasaba y, en el fondo, a pesar de su bondad, por no dar ese Espíritu, única gran necesidad. Este fracaso empapa toda su realidad y es la causa de su abolición. Y lo abolido y fracasado no puede tener afinidades internas con lo eterno y perfecto. Pronto examinaremos más al detalle los aspectos más positivos de mediación, conocimiento de Dios y legislación que constituyen la gloria suprema de Moisés y hacen suponer analogías internas con Cristo. Pero antes constatemos ese fracaso y ruina de la obra mosaica y recordemos que para Cirilo la razón decisiva de ese estigma de la Ley era haber sido dada por un siervo [22].

Cuando la admiración por la obra singular de Moisés parece elevarla a un rango intermedio entre los demás personajes bíblicos y Cristo [23], conviene recordar que no está éste prefigurado únicamente en aquél. Con igual derecho que de Cristo, segundo Moisés, se podría pensar en Cristo segundo Abrahán, segundo

---

[19] Cfr. p. 156 ss.

[20] Cfr. p. 140 ss, todo el cap. tercero.

[21] Cirilo, *In Jo.* I (Pusey I, 151, 29 ss). Cfr. la tipología del cap. tercero, p. 144 ss.

[22] Cfr. p. 159, 164 ss, 169. Y abajo la nota 50.

[23] También Cirilo eleva a Moisés por encima de los otros personajes del A. Testamento (PG 69, 497 C; 71, 645 C; 73, 173 B, etc.). Cfr. Kerrigan, *St. Cyril...* 227-229.

Isaac... Esto parece claro en teoría, pero es posible y aun fácil que nos cueste menos realizar esa analogía en ellos que en Moisés. ¿No suponemos sin más que Cristo *tiene* que darnos una nueva ley? ¿Por qué no estará esta cualidad de legislador sometida a mejora y transformación, como otras de la vida de Moisés que llenaron la primera parte? Por ejemplo ¿por qué no exigimos a Cristo que nos libre de los poderes políticos anticristianos, como Moisés libró el pueblo del Faraón, y damos por hecho que la realización de esta misión puede avenirse con persecuciones y martirios? O ¿Por qué no la entendemos con igual benignidad y remota analogía que la de otros personajes bíblicos que también anticiparon como Moisés el misterio de Cristo?

No nos alejamos de Cirilo. Hay que advertir que sus Glaphyras in Ex. et Deut. son sólo parte de las Glaphyras. Tiene otras sobre el Génesis y en todas ellas desentraña el mismo misterio, que —como luego en Moisés— lo ve en cada uno de los patriarcas, los hijos de Jacob, etc... La razón de descubrir con más frecuencia en Moisés ese misterio, y por tanto de dedicarle más libros, hay que atribuirla a su papel predominante entre los grandes de Israel.

Abel fue figura de Cristo, dirá Cirilo [24], por ser pastor bueno, por ofrecer sacrificios interiores y por haber sido muerto por su hermano Caín que simboliza la sinagoga.

Lo mismo se podría decir de Judá [25], de José [26]. En éste se refleja Cristo porque por El fuimos presentados al Padre (simbolizado por Jacob) que nos conoció y besó.

En todos estos casos, además de forzar un poco nuestra mente para captar el parecido (Abel pastor —Cristo buen pastor; José que nos presenta a Jacob— Cristo que nos presenta al Padre) hay que dar al punto el salto a una realidad de muy diverso matiz (de lo contrario toda muerte inocente y cualquier presentación le simbolizarían) y además cambiarle la esencia, pasarla a lo divino, incomparable, cuando se aplica a Cristo. Tratemos de emparejar por ejemplo esa presentación a Jacob con el verdadero penetrar ontológico nuestro por Cristo y en El en la vida del Padre, tal como la entiende Cirilo, y nos quedará entre las manos poco más que una palabra común con que nuestro entendimiento tiende

[24] CIRILO, *Gla. Gen.* I (PG 69, 37 D ss).
[25] *Ibid.* V, 349 C ss.
[26] *Ibid.* 332 C-D.

puentes imposibles entre realidades tan diversas. Es el mismo margen de desemejanza que Cirilo veía siempre en Moisés. Claro que se debe afirmar que Moisés es más parecido a Cristo que José el de Egipto. Tiene más rasgos comunes; le tocan, si se quiere, aspectos más representativos (sólo en parte ya que en esa presentación encerraba Cirilo toda la mediación de Cristo), pero el modo como en cada uno de sus momentos se realiza, es siempre no sólo infinitamente inferior sino de otro orden, diverso (no precisamente contradictorio, claro). Todo el capítulo cuarto fue un ejemplo de esta diversidad.

Así resultan esos pares en que se asienta el Evangelio de Juan y que Cirilo tanto ama contrastar: maná-Eucaristía; agua-Espíritu Santo; ley-gracia; cordero Pascual-Cristo; templo-cuerpo de Jesús. Y Pablo: esclavitud-filiación; circuncisión-vida en el Espíritu... y no hay que olvidar que en la raíz de estos abusos de analogía está, como acabamos de decir, la línea divisoria entre la condición de esclavo de Moisés y la divinidad del Hijo.

Analicemos aún otra figura de Cristo de pura raigambre ciriliana: Adán. Cirilo dirá audazmente que lo simboliza pero *al revés* [27]. Así como Adán fué principio del género humano para la muerte, Cristo lo es para la vida; si aquel se unió en la carne a una mujer por la que cae, así Cristo se une en Espíritu a la Iglesia a la que salva; como aquel es castigado con la muerte, Cristo por la muerte es coronado de gloria [28]. Este ejemplo de figuración descubre nuevas facetas de lo que por ella entiende Cirilo: *se puede tratar también de una analogía de relaciones* (Adán nosotros, Cristo-nosotros; Adán-ruina, Cristo-salvación...) *que puede resultar no sólo de desemejanza sino de oposición.* No olvidemos que en los episodios de su vida, Moisés no siempre figuraba a Cristo, sino a veces la Ley con su debilidad e incapacidad, mientras Aarón, Jetró, etc. eran los símbolos del Mesías. Y sobre todo recordemos que en el tercer capítulo quedó constancia de una figuración por parte de Moisés como la de Adán, de rechazo, por contraste, una analogía como la que existe entre el remedio y la enfermedad: la Ley no curaba sino ahondaba la llaga, dejaba más al descubierto el vacío del Espíritu, y por tanto afianzaba la huella de Adán.

---

27 Cirilo, *Gla. Gen.* 1, 30 B.
28 *Ibid.*

Todo ello complica y enreda las relaciones entre nuestros dos personajes, pero evidencia que se trata de una analogía que tiene tanto de extraña como de acorde.

Sin olvidar este principio ineludible de divergencia, volvamos ahora los ojos a aquellos otros aspectos más positivos y característicos de Moisés, que más parecen fundar una univocidad, y que en última instancia determinan su paralelo con Cristo. ¿Consistirá precisamente en su mezcla con los anteriores la analogía, o en ellos también hay un brote de desemejanza?

Analogía en el concepto de mediador.

En la p. 166 hay una confesión de Cirilo de gran valor. Reconoce que si se hubiera tratado únicamente de reconciliar con Dios y volvernos a su amistad, también Moisés habría sido un mediador. El mismo Cirilo pone pues un ejemplo eminente de lo que sería eso que hemos llamado univocidad. También Moisés sería mediador, inferior sí a Cristo, pero realmente mediador. Mas desde el momento en que en Cristo se da un modo de aunar exclusivo, incomparable, que sin embargo llamamos mediación, es el concepto mismo de ésta el que se mide por esta nueva modalidad. Ante esta mediación ontológica, no puramente jurídica, divinizante, Moisés y su misión quedan al margen de ese concepto y Cristo es el *unus mediator* [29]. No sólo del N. Testamento, como para Pablo, sino *absolutamente* el único que logra aquella unión con Dios que el hombre necesitaba. Habría que repetir todo lo que el capítulo anterior dijo sobre Moisés y Cristo como mediadores, para apreciar lo hondo de esta diversidad y, más aún, para legitimar que reduzcamos a ella sola toda la mediación posible entre Dios y los hombres. Nuestra grande y única necesidad era algo divino, y la Encarnación era necesaria. Por eso Moisés ni es ni puede ser mediador. No se les puede pues reducir a un denominador común, y el nombre mismo de mediador salta incapaz de resistir esa tensión. Con ello parece fracasar la misma analogía y quedar sólo la afirmación de que Cristo no es como Moisés, la equivocidad.

---

[29] Cfr. p. 168.

Analogía en el término maestro o profeta.

No tenemos más que resumir bajo este punto de vista lo que sobre este apartado dijimos al comienzo del capítulo cuarto: La revelación de Moisés y la de Cristo [30].

También allí, tras de ponderar las diferencias de esas revelaciones, se concluía, como en el concepto de mediador, negando a Moisés una revelación de Dios que verdaderamente llegase a la vida interna de Este, y brillaba con claridad no sólo superior y aun diversa, sino *única*, la ciencia que el Hijo nos comunicó.

> «Los judíos fueron llevados por los preceptos de Moisés del culto de muchos y falsos dioses al de uno verdadero... pero *como si no tuviesen con eso un conocimiento verdadero de aquél a quien adoraban*, son ahora llamados por las palabras del Salvador a él, a aprender no sólo que hay un solo Dios verdadero, sino que es Padre y de quién lo es, más aún a conocerle a El con detalle en su perfectísima imagen, el Hijo» [30].
>
> «No fue la naturaleza de Dios lo que se vio en el Sinaí, sino fuego, voces, humo... los tipos de la verdad... *Los judíos no vieron al Padre*, nosotros lo vemos en el Hijo» [31].

También aquí cabría distinguir más y repetir lo que antes se dijo. Pero el que quisiese objetar que el conocimiento de las entrañas misericordiosas de Jahvé y su predilección por Israel, no deducible por abstracción, se lo debemos a Moisés, debería oponer ese Dios libre, extrínseco, señor, al Dios *in se,* al Dios trino, al Padre, que es al que necesitaban conocer, para serlo, los nuevos hijos [32]. Y sólo de este conocimiento y de esta nueva relación tenían necesidad, según Cirilo, los hombres. Moisés no pudo ser revelador de *este* Dios, ni menos pudo mostrarlo «en sí al detalle perfectísimamente». De nuevo se ve amenazada la parte semejante de la analogía.

---

[30] CIRILO, *In Io.* XI (PUSEY II, 670, 2 ss).

[31] *Hom. div.* I (PG 77, 984 B-C).

[32] CIRILO no va más lejos que Juan cuya intención es abiertamente la misma en 1,18: «Nadie ha visto nunca a Dios, el Hijo único que está en su seno es quien nos ha dicho (cómo es El)». Ni dice más que Mateo y Lucas quienes hacen decir a Jesús que nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquél a quien éste lo quiera manifestar (Mt. 11, 27; Lc. 10, 22). Cfr. BOISMARD, *Le prologue de St. Jean*, p. 165-175, donde se hallarán además ideas parecidas a las que enseguida diremos sobre la ley.

Analogía en el término legislador

Intimamente ligado al concepto de mediador va el de legislador. A lo largo del trabajo —en el mismo resumen a las exegesis— se ha podido advertir que, al igual que la Ley, cuando se refiere a Cristo significa mucho más lo que nos dice o da de Dios que lo que nos obliga a cumplir. Y ya mostró el capítulo cuarto que el conocimiento de Dios era radicalmente diverso en ambos testamentos. A los ojos de Cirilo la Ley (entendida en general, no en cuanto precepto) venía a ser lo que intentaba suplir el don del Espíritu y consiguiente cercanía y parentesco con Dios (Cfr. capítulo tercero). Ahora bien la Ley llegó a darnos un conocimiento de Dios que nuestro autor, al comparar con el que Cristo nos procuró, llegó a reducir a la nada.

Detengámonos ahora en el análisis de ese tercer aspecto posible de comparación formal, y veamos cómo realizan Moisés y Cristo la misión de legisladores, en cuanto Ley equivale a precepto, obligación, repercusión de su obra en la vida del hombre. ¿Qué corresponde en el N. Testamento, como respuesta humana, a lo que en el Antiguo era la observancia de la Ley (precepto)?

Es uno de los centros en que se potencia el contraste entre los dos testamentos. Las discusiones en torno al binomio Ley-Evangelio son una clara muestra de ello. El tema es pues ineludible. Por otra parte, y es lamentable, la polémica que lleva desde la reforma no favorece su clara visión y se le exigen respuestas contundentes en dos direcciones de antemano irreconciliables. Quisiéramos, como quien estudia a un autor muy anterior a esa disputa, poder leerle no a la luz de ella, sino a la suya propia y llegar con él al problema mismo. Si alguno, Cirilo no parece saber de la posibilidad de discrepancia dentro del cristianismo. Parece suponer que, como en todo lo demás, también en esto se trata de algo específicamente cristiano y, como tal, opuesto sólo al judaísmo, paganismo, arrianismo y nestorianismo, y que la solución cristiana es suficientemente nueva y extraordinaria como para robar del todo su atención. Quizá por esto mismo nos interese hoy oir esta palabra original, tal vez no demasiado matizada, pero simplemente cristiana.

Es cierto. Cirilo no distingue como sería de desear. Para él

la Ley es todo el A. Testamento [33], y toda ella es sombra, luego llamada a la vez a realizarse y desaparecer. Por esto sus afirmaciones, claramente negativas, sobre la Ley, no hay que aplicarlas sin más a las obligaciones del hombre cristiano, y pensar que no existen. El cristianismo no sólo no suelta las riendas sino que exige una calidad moral muy superior a la de la Ley. Por ello hay que examinar más esas afirmaciones rotundas y tampoco hay que traducirlas sin más, como acabamos de indicar, en términos de discordia protestante-católica.

Pero por ser la Ley y el Evangelio, —entendidos ya como modos de vida del hombre en respuesta a Dios, no como modos de relación de El a nosotros— la concreción humana, existencial, de los dos órdenes que tanto ha diversificado Cirilo, ha de extenderse también a ellos su teología y dar una respuesta. Aunque es precisamente aquí, en este terreno más concreto, donde el temperamento teórico y sintético de Cirilo no se abaja a hablarnos con la precisión que desearíamos. Tengámoslo presente y tratemos de obligarle a formular su opinión sobre este problema de la ley como precepto. Tanto la de Moisés como la de Cristo. Porque creemos que todo su sistema aboca aquí a una solución fecunda. El análisis resultará por fuerza gradual y algo largo. Ni pretende en modo alguno ser exhaustivo. Sería tema suficiente para otro trabajo. Sólo unas indicaciones que, derivadas del paralelo personal, puedan aplicarse a este punto concreto.

1) Seguridad frente al deber

En varios de los textos citados a lo largo del trabajo ha dejado ver Cirilo su convicción de que los cristianos en el cumplimiento de su deber gozan respecto a los judíos y paganos de una ventaja decisiva: mientras éstos ven el bien pero no pueden cumplirlo, y la ley es capaz de mostrar el mal, pero no de dar fuerza para evitarlo, los que creen en Cristo no tienen ya por qué

---

[33] Νόμον δὲ εἰ λέγοιμι πάλιν, διαθήκην ἐννόει τὴν παλαιάν. CIRILO, *De ador.* III (PG 68, 284 A). Ni hacen falta afirmaciones concretas. La oposición tajante, y sin detalles, entre Ley y Cristo, (entendidos como economía antigua y nueva, sombras y realidad, dos fases radicalmente distintas) que llena las exegesis del primer capítulo, es la mejor garantía de esta ecuación. Lo mismo cuando, haciéndose eco de Pablo y Juan, opone Ley a gracia. Por otra parte, también para Pablo la Ley, ya sin vigor, no son sólo los ritos cultuales, sino todo el A. Testamento. Cfr. P. BLAESER, art. *antinomismus* en Lex. Theol. Kir². I, (1957) col. 643.

temer ni dudar: poseen todo lo que necesitan para salvarse; no sólo superan el pecado que domina a los no redimidos, sino también las pasiones, que sólo siguen agitándose en sus últimas convulsiones como testigos vivos de la esclavitud anterior [34].

Ya llamamos la atención [35] sobre la aparente ingenuidad o idealismo de esta convicción. Si la comparamos con la de *Agustín* p. ej. apreciaremos al punto que en igual afirmación dogmática caben la angustia vital y el clamor de la oración. El «da quod iubes et iube quod vis» [36] plantea el problema a partir de la vida y su dificultad, y, aunque supone la certeza de la victoria, insinúa unas perspectivas de lucha inmediata que Cirilo apenas dejaba entrever ya que, según él, estamos en segura posesión del triunfo, «en un estado firme y estable y superior en mucho al pecado que antes nos tiranizaba» [37], porque «no estaba reservada a los que están bajo la Ley, sino a nosotros, la vida esplendorosa y de santificación total» [38].

Aunque G. Söhngen afirma que también Tomás de Aquino y Agustín «sitúan la mayor diferencia entre la analogia legis fidei (vel gratiae) y la analogia legis naturae en el hecho de que la ley nueva de la gracia no sólo indica lo que hay que hacer, sino que además ayuda a cumplirlo» [39], la diversidad de tono, que esta misma persuasión suscita en nuestro autor, salta a la vista. Y el tono aquí no es accidental, todo se ve de otra manera.

En efecto, al analizar los textos en que Cirilo afirma tal dominio sobre las pasiones, se da con la raíz de ese aire diverso. Para Cirilo esa diferencia con los judíos no es la mayor ni primera, sino sólo una consecuencia del nuevo estado del hombre en Cristo. También en Agustín, sin duda. Hay que ahondar más y ver

---

[34] Cfr. p. 170, notas 72-75.

[35] Cfr. p. 54 ss, 170.

[36] AGUSTÍN, *Conf.* X, 29, 40.

[37] CIRILO, *De r. fide* (PG 76, 1161 D).

[38] *Gla. Ex.* II (PG 69, 456 B). Es cierto que no siempre es tan contundente, y en ocasiones deja entrever que la lucha no se le ahorra al cristiano (cfr. p. 56 ss). Distingue también entre la extirpación total de la concupiscencia, que se reserva al cielo, y su mortificación actual en fuerza de la palabra de Dios *(De ador.* XI, PG 68, 777 C; PG 76, 1098 A). Incluso atribuye ese dominio en parte a la meditación, trabajo y moderación (PG 76, 1095 C), pero está en nuestra mano hacerle frente con garantía de éxito ya que «se hizo hombre el Verbo y no permitirá que se enfurezca esa ley de pecado que hay en nuestros miembros». Esta convicción es, con mucho, la más frecuente en Cirilo (PG 74, 492; 815 B; 875 A...) y aun cuando habla de nuestra debilidad ante el mundo que sigue tentándonos y atrayéndonos *(Gla. Deut.* PG 69, 655 B-C) se consuela pensando que El no permitirá que seamos débiles.

[39] SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium*... 61.

cómo entiende Cirilo esa vida nueva. Ahí empiezan las diferencias. Preside la concepción ciriliana del nuevo ser en Cristo la Encarnación entendida como participación en la vida misma del Hijo. Esta elevación ontológica nos hace superiores al demonio, muerte y pasiones. Todo el trabajo es una muestra de ello. Nuestro cuerpo y alma superan la muerte y las pasiones porque

> «a aquel (cuerpo) El le comunicó su propia vida, y a ella (alma) la hizo suya y la ungió de su propia naturaleza. Transmitió a todo el linaje la inmortalidad y aquella firmeza que proviene de la divinidad» [40].

Antes [41] explicitamos más esta entraña de la antropología cristiana de Cirilo. La divinización física es la primera diferencia radical que separa a los cristianos de los que no lo son y causa la diversa postura ante los enemigos del cumplimiento de la Ley, y por tanto ante ella misma. La conciencia de esto da a Cirilo el tono de seguridad e ingenuidad en esa afirmación de dominio, que ni Orígenes ni Gregorio de Nisa [42] se atrevían a pregonar (más bien temían lo contrario) y que el apasionado obispo de Hipona problematizaba vitalmente al ardor de la lucha interior [43].

Esta conciencia de seguridad lima muchas aristas a la aspereza de la Ley, y, al eliminar la sensación de temor, empieza a socavar su calidad de poder extrínseco opresor que tenía esencialmente en el judaísmo. Es claro que la congoja por ella y su cumplimiento se amengua también y se establece una sensación de serena y libre responsabilidad que redime de la tiranía legal y cambia todo el temple del alma. Pero de esto último trataremos expresamente después.

2) La ley no existe

Esta diversidad frente a la ley, y aun la variedad de matiz que en esa misma línea dogmática aleja a Cirilo de los otros maestros de la gracia, permitiría con todo hablar, a propósito de él, de una

---

[40] CIRILO, *De r. fide* (PG 76, 1161 A).

[41] Cfr. p. 169 ss.

[42] Cfr. p. 105.

[43] Ya advertimos (p. 56) que también CIRILO dedica varios libros de su tratado De Adoratione (y, de suyo, todo él) a mover la voluntad y prevenir los peligros, pero en ellos mismos parte de la seguridad que en Cristo se tiene, y alienta a no decaer en ella. Hay lucha, pero no angustia ni temor.

univocidad entre los dos legisladores (Cristo y Moisés) ya que la ley seguiría siendo objetivamente ley a pesar de la postura sujetiva ante ella, que ya le quitaba quilates. Así es, pero esa serie primera de afirmaciones no deja satisfecho a Cirilo. El principio motor de su teología, que acabamos de mencionar, le lleva mucho más lejos.

Agustín supone que, a pesar de esa ventaja sobre el A. Testamento, en el Nuevo se puede seguir hablando de ley. Su célebre frase «Lex data est ut gratia quaereretur, gratia data est ut lex impleretur» [44] indica que la ley no queda abolida, e incluso, si no fuera por la comprensión que esas frases densas, contrastadas, inimitables se merecen, habría que deducir que la gracia tiene una misión de alguna manera subsidiaria de la ley, «ut impleretur». Claro que aquí ley y gracia admiten un sentido que permite armonizar la frase con las de Pablo, de acentos muy diversos y que incluso las aclaran [45], pero hay que reconocer que, según ella, la ley sigue siendo un valor fundamental en el N. T. Lo confirma la razón con que Agustín prueba esa mutua orientación de ley y gracia: «non enim suo vitio non implebatur lex, sed vitio prudentiae carnis: quod vitium per legem demonstrandum, per gratiam sanandum fuit».

Se trata pues, según él, en ambos testamentos de cumplir la ley, allí sin fuerzas, aquí con ellas [46]. Cirilo no habla así. En primer lugar es ya llamativo el tono poco favorable de los epítetos con que designa la ley: «negativa, impura, rudimentaria, cargada con la torpeza y corteza inútil de la historia y la sombra...» [47]. Cierto que se refiere a la ley judaica sobre todo. Pero notemos otra vez la diferencia de tono (además, como veremos luego, no distingue entre lo caedizo de la ley judaica y su contenido natural, aún en vigor).

Como se ve, aunque de acuerdo en que era la interior debili-

---

[44] AGUSTÍN, *De spiritu et littera* 19, 34.

[45] Cfr. el bello análisis de SÖHNGEN sobre esta frase agustiniana en la p. 91 ss de su *Gesetz und Evangelium...*

[46] Reconocemos que para justificar del todo esta comparación con AGUSTÍN deberíamos estudiarle con más detalle y argüir a base de toda su teología de la ley —como hacemos con CIRILO— y no sólo con un par de frases. No nos es posible hacerlo. Discúlpenos en parte el que SÖHNGEN en su libro sólo comenta esas frases; parecen pues dar a sus ojos el quicio de la concepción agustiniana. Si así no fuera, no quedaría sino borrar el nombre de AGUSTÍN y dejar que esas frases suyas sirvan sólo de contrapeso para ilustrar la mentalidad de CIRILO que es lo que directamente nos proponemos.

[47] Cfr. p. 155.

dad —no astucia de la carne (Agustín), sino carencia del Espíritu (Cirilo)— lo que motivaba los pecados, Cirilo es más suspicaz respecto de la ley. Ella también, no sólo el hombre, fallaba de alguna manera. Mejor dicho —como vimos antes— el hombre en su atraso espiritual, fruto del pecado, la forzaba a ser umbrátil, torpe, cargada de lastre inútil, cosas todas que resultaban postizas y rechazables cuando se enfrentaban a la realidad pura ofrecida por Cristo a aquéllos a quienes el previo don del Espíritu había preparado a recibirla.

Pero lo que más separa a Cirilo de esa frase agustiniana es su insistencia en no admitir la ley tras la venida de Cristo. Se ha visto a lo largo del trabajo y luego lo concretaremos al hablar de la escatología actual. De nuevo es obligado repetir aquí que Cirilo no perfila sus afirmaciones sobre la ley ni distingue entre lo accidental, ritual de la ley judía y el decálogo, p. ej. Pero es esta despreocupación precisamente la que hay que valorar, y no sólo perdonar como atribuíble a su falta de visión o problemática. Creemos que en el fondo de todo ello late la convicción de que los cristianos están en un orden *totalmente* nuevo, diverso de todo lo anterior, y por tanto, y muy especialmente, en su postura ante Dios. Toda la Ley es condenatoria para Cirilo, y si esto se basa en que, dada la situación ruinosa de la humanidad, faltaban las fuerzas para cumplirla, no basta decir que, una vez reparadas, la ley se puede y debe cumplir; mucho más ciriliano es decir que faltaba el Espíritu [48], que es lo que hoy nos constituye hijos y es lo que Dios nos reservaba desde siempre, y la ley se dió provisionalmente para delatar esa falta y esa necesidad; por tanto hoy, presente el Espíritu, ella no tiene sentido.

Para Cirilo es toda la ley la que cae bajo la denominación *sombras* y participa por tanto de su calidad transitoria [49]. Si la

---

[48] Cfr. págs. 156-160.

[49] Por eso no nos parece perfecta la enunciación de KERRIGAN, *St. Cyril... 153:* «Yet, in spite of its imperfections, the law (apart from its sacrificial prescriptions...), is eternal». Esa distinción no es ciriliana. Hay que decir que toda ella es eterna... y toda ella está abrogada. Porque esas mismas prescripciones legales transitorias son las que en el tratado de Adoratione se esfuerza por desentrañar en su sentido cristiano eterno. Es precisamente esta antinomia, nada fácil, la que le ha llevado a componer ese tratado Los mismos ejemplos que trae KERRIGAN para probar su distinción, la anulan, pues hablan del cumplimiento *espiritual* y citan el texto de Cristo de que no vino a abrogarla sino a cumplirla. El mismo sentido espiritual de la Ley sería imposible, admitida esa distinción. Habría algo que conserva su sentido literal y algo que ya no lo tiene. Toda ella es eterna precisamente por ser transitoria, por haber de traducirse por entero a un plano superior. Cfr. lo que ya dijimos en este sentido en págs. 108, 130, 142.

Ley y el Evangelio (A. y N. Testamento) eran dos dimensiones de calidad distinta, inconmensurables, diversificadas al infinito por la divinidad de Cristo, la Ley y el Evangelio (en cuanto preceptos, llamémoslos así por ahora) han de participar —como la mediación de Cristo y Moisés y el conocimiento de Dios y el ser del hombre en ambos testamentos— de esa analogía difícil, casi imposible que hemos descrito antes.

Más en concreto: si la insuficiencia y el carácter servil, acusatorio y condenatorio de la ley, esenciales a ella, se deben en última instancia a haber sido dada por un siervo [50], ninguna teología que tome en serio la divinidad de Cristo, y menos que ninguna la de Cirilo, podrá afirmar que lo que Cristo da es otra ley.

Con ello queda excluída la posibilidad de una ley nueva, más perfecta, dada por Cristo, que triunfe donde fracasó la antigua y permita colocar el rótulo de legislador univocamente sobre Cristo y Moisés. Lo que faltaba al hombre era una cualidad, mejor dicho una persona divina, no en primer lugar una actividad más o menos perfecta. En este sentido no puede hablar Cirilo de una lex evangelii; toda la teología de la divinización, y aun el hecho de la Encarnación como base necesaria del nuevo orden, hacen inadmisible esa hipótesis. Ver al decálogo extender su acción por igual a los dos testamentos no parece avenirse con el modo como Cirilo concibe la diversidad esencial de las dos épocas de salvación.

3) Los preceptos de Cristo.

Esta última afirmación se opone abiertamente a esa concepción corriente que considera al decálogo como aquel minimum en que concuerdan plenamente Cristo y Moisés. Los dos lo imponen por igual a sus pueblos, con la escasa diferencia, a lo más, de que hoy resulta más fácil su cumplimiento, y su quebranto halla un Dios más compasivo. Sería la exacta formulación de esa univocidad en el concepto de legislador, excepción llamativa en el conjunto de las demás relaciones, claramente análogas.

¿Es así o queda también el decálogo incluído en esa revisión de que se hablaba hace un instante, y aun en aquellos epítetos menos favorables que Cirilo acumulaba sobre la Ley en general? Digamos enseguida que si es consecuente con lo que ha venido

[50] Passim. Cfr. PG 68, 579 A; 69, 671 C; 72, 546 D; 73, 254 D; 76, 667 B...

afirmando, si toda la Ley es sombra que se opone a la luz del Evangelio, si es un comienzo que se ha de realizar transformándose, un intento que ha de fracasar, algo sencillamente incomparable con lo cristiano [51], el decálogo no puede trasplantarse intacto al N. Testamento. Si así fuese, el A. Testamento amenazaría con corromper el Nuevo. Un jirón de sombra dentro de la luz del Evangelio, un remiendo viejo en el paño nuevo [52]... El Espíritu no nos habría cambiado lo suficiente para podernos ofrecer un nuevo programa de vida...

Esta deducción necesaria de todo lo que precede es el mejor argumento en pro de una analogía también en este punto. Pero se puede además comprobar con textos directos y particulares.

Después de uno de sus habituales párrafos sobre la ley y su pedagogía provisional e imperfección y su carácter condenatorio, demuestra estas cualidades Cirilo con ejemplos del decálogo: no fornicarás, no adulterarás, no hurtarás, no jurarás en falso [53]. Y, como imperfectos, como justicia típicamente legal y superada, opuesta a la que Cristo exige, los encierra bajo la palabra abrogatoria del Señor: «Si vuestra justicia no es superior a la de escribas y fariseos...» [54].

Los mismos ejemplos del decálogo figuran en otro pasaje en que pondera la incapacidad de la Ley en introducir en el cumplimiento del bien: no matar, no adulterar... [55], y se vuelven a oponer a la perfección que enseñará Cristo.

Tanto en este segundo pasaje, como, con más claridad aún, en el anterior, la razón que Cirilo da de esa imperfección del decálogo es su aspecto *negativo*, su sentido prohibitorio [56]. Esos *no* harás dicen bien con siervos enemistados, no pueden en modo alguno responder al deseo ardiente de un hijo que posee el Espíritu mismo del Padre [57].

---

[51] Estamos, una vez más, resumiendo el resultado de los capítulos anteriores. Cfr. las tipologías respectivas que se deducen al final de cada uno de ellos.

[52] Y los que ponen lo esencial del cristianismo en la guarda de ese decálogo, tendrían que llegar a una formulación aún más absurda, a decir que el N. Testamento no es sino *un trozo del Antiguo*, los mandamientos sin las prescripciones legales.

[53] CIRILO, *De ador.* II (PG 68, 216 C).

[54] *Ibid.* D.

[55] *In Isaiam* V (PG 70, 1228 B).

[56] «Me parece estúpido (ἀμαθὲς) tener por muy digno no cometer el mal». *De ador.* II (PG 68, 216 C).

[57] Ἑβραίους μὲν γὰρ τοὺς ἐν Χριστῷ κεκλημένους, καὶ ἀκατάσειστον ἔχοντας τὴν φιλοθεΐαν, τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτοῖς ἀπεργάζεται Πνεῦμα, δι' οὗ καὶ «ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ Πατήρ·» οἱ δὲ οὔπω τὸ δῶρον ἐπλούτουν. *De ador.* VII (PG 68, 520 A-B).

El libro VII de Adoratione lo consagra Cirilo a la caridad fraterna. Quiere extraer de la Ley alientos para ella. Es curioso observar cómo argumenta por igual con preceptos puramente rituales y con el cuarto mandamiento. Con ello muestra que lo que para él cuenta no son los preceptos en sí mismos, sino la caridad que tanto en unos como en otro se nos insinúa y manda, aunque, al deducirla de ellos, dé la impresión a veces de estar recordándolos como si siguiesen ellos mismos en vigor. El sentido espiritual, cristiano, de *todos* ellos, es el que permanece. Pues bien, en un pasaje en que ha descubierto que hoy se permite a los cristianos algo que se prohibía a los judíos (casarse con una infiel), recuerda que no hay que extrañarse, ya que la Ley era imperfecta y sólo en Cristo se da la perfección [58]. Y esta perfección distinta, que diferencia la caridad de la Ley, la ve en algo que podemos considerar como una razón nueva en pro de la superación del decálogo. Dice:

> «Lo de la Ley se calcula con detalle y pone su ideal en la justicia, lo cristiano es más rumboso y se alarga mucho más. Porque lo verdaderamente bueno, es decir, el esplendor de la vida cristiana, va más allá de la justicia» [59].

Y vuelve a recordar la amenaza del Señor a la justicia de escribas y fariseos. Por tanto la *supererogación,* es decir lo radicalmente *alegal,* es lo que caracteriza la conducta cristiana. Fuera del entusiasmo positivo del primer mandamiento —que por eso no es *un* mandamiento sino *el* mandamiento, también del nuevo orden— el decálogo no brilla ni por lo positivo ni por lo supererogatorio, está hecho a medida de la justicia y legalidad del A. Testamento.

Eso explica por qué las amonestaciones de Cirilo tienen ese tono general, monocorde que cabe comprobar en sus Homilías Pascuales y que aparece por doquier en su tratado moral de Adoratione (pureza de toda mancha [60], mortificar lo carnal [61], vivir en Cristo [62] etc...). Evidentemente no se trata de aflojar la moral,

---

[58] CIRILO, *De ador.* VII (PG 68, 520 B).

[59] Σύνες δὲ ὅτι συμμετρεῖται μὲν τὰ ἐν νόμῳ, καὶ ὅρον ἔχει τὴν δικαιοσύνην, πλουτεῖ δὲ τὸ μεῖζον, καὶ πολὺ δὴ λίαν ἐπέκεινα τρέχει τὰ διὰ Χριστοῦ. Πέρα γὰρ δικαίου τὸ ἀγαθὸν, τουτέστι, τῆς ἐν Χριστῷ πολιτείας ἡ δόξα. *Ibid.* 521 D.

[60] PG 68, 943 D, 951 A, 954 C...

[61] PG 68, 979 D, 987 A-B, 1026 B...

[62] PG 69, 667 D, 178 A-B, 435 ss...

sino, al contrario, de sublimarla. Se exige mucho más porque antes se nos ha dado ser más. De esto se hablará luego.

En igual dirección apunta la importancia que Cirilo concede al *conocimiento* del misterio cristiano [63]. Ya notábamos que en el fondo su misma enseñanza moral no hace sino descubrirlo, no como aguijón ascético, sino para crear una convicción del modo nuevo de ser, que luego se traduzca en obras de esa misma categoría.

Más hondo llega la otra razón que ya indicamos antes [64]. *Para Cirilo el que cumple verdaderamente la Ley es Cristo.* Toda ella le estaba prediciendo a él, y en su persona llega ella a su plenitud y realización. Por eso se ocupa Cirilo casi exclusivamente en desvelar ese misterio más que el de nuestro cumplimiento espiritual y éste es el sentido más profundo y real que tienen sus afirmaciones continuas de que la plenitud de la Ley es Cristo [65]. De ahí se deduce casi inevitablemente que sólo se piense en asimilarse ese misterio conceptualmente con fuerza y en vivirlo luego. Y aquí es donde el decálogo suena negativo y encogido y deja el paso a la vida en Cristo.

4) *Un solo mandato, el amor.*

Es verdad que Cristo habló de la necesidad de los mandamientos para entrar en la vida eterna (Mt. 19,17). Cirilo replicaría tal vez que eso lo dijo antes de su resurrección, antes de derramar en nosotros su Espíritu que nos trocaba en hijos [66]. Pero sobre todo hay que atender al que Cristo llama *su* mandato, *quicio y resumen de toda la ley,* como lo recuerda Mateo (22, 40; 7, 20) que sería el más legal de los evangelistas. Un precepto *nuevo* (Jo. 13, 34), dice Cirilo, porque lo da:

> «queriendo mostrar que su mandato supera al anterior... y porque al subir al cielo quiso poner como fundamento de todo bien la ley de la caridad, *una caridad no legal, sino sobre la ley»* [67].

---

[63] Cfr. introducción a las Glaphyras (PG 69, 13 A-B). Preguntándose en su comentario a Juan cómo el conocimiento de Dios (Jo. 17, 3) puede ser vida sin que haga falta más, responde: «el conocimiento es vida porque engendra la fuerza del misterio y lleva consigo la participación de la eulogia mística por la que nos unimos al Verbo vivo y vivificante» *In Jo.* XI (PUSEY II, 669, 10 ss).

[64] Cfr. p. 104 nota 13.

[65] PG 76, 992 A-B; 69, 16 A, 241 B; 70, 220 C etc.

[66] Cfr. p. 158 ss.

[67] *In Jo.* IX (PUSEY II, 385, 9 ss).

La caridad, al ser, además de una virtud, un modo nuevo de existir y una disposición afectiva total, al ser *amor,* no sólo equivale a la ley, sino que la desborda, la cambia. Por tanto no sólo los mandatos de Cristo son hoy superiores a los de Moisés (y análogos) sino además *el término cumplir es también análogo, no unívoco;* no se puede hablar de cumplir el Evangelio como se cumplía la ley, sino que el vivir en un régimen de ley hay que enfrentarlo a una vida bajo el signo de la gracia y filiación.

Es verdad que esta supremacía sobre la caridad legal la pone Cirilo en un amor como el que Cristo nos tuvo. Pero, ¿no confirma esto lo que estamos diciendo? ¿Se puede llamar a esto ley? ¿Se le podría llamar el undécimo de los mandamientos? O ¿es más bien la mera respuesta agradecida al que nos amó primero (I Jo. 4,19) o, mejor aún, la consecuencia obligada, espontánea, voluntaria del misterio de la Encarnación y de nuestro ser divino, pues Dios es amor (Jo. 4,8)? Por eso encabeza Cirilo su comentario a la frase de Juan: os doy un mandamiento nuevo, de la siguiente significativa manera:

> «Hermosa y acertadamente escribe el divino Pablo: «por lo tanto si alguno está en Cristo es una creatura nueva, lo viejo pasó y todo se ha hecho nuevo» (II Cor. 5,17). Porque nos renueva y como nos reforma a una vida nueva, no pisada por los que gustan de vivir en la Ley y adherirse a los mandamientos de Moisés [68].

El afán por evitar tentaciones de judaizar aclara, si se quiere, el motivo de estas afirmaciones, pero no es lo definitivo ni último. Llamar al amor un precepto legal sería ahogarlo en su origen, tratar de cambiarle la esencia. No se puede forzar a amar [69]. Se ama porque desde dentro de nosotros nos impulsa a ello el Espíritu de Dios, que poseemos desde el día de la Resurrección de Jesús y nuestra [70], y que crea en el alma no sólo un clima nuevo, sino un ser nuevo, divino, y por tanto una vida nueva, de amor.

---

[68] CIRILO, *In Jo.* IX (PUSEY II 384, 11 ss).

[69] Lo ingenuo de esta frase si se la enfrenta a la *vida diaria*, es decir a la multitud de obligaciones *ab extrínseco* que una vida cristiana lleva consigo, desaparece si se piensa en Cristo y los santos. Antes de empezar a cumplir se es hijo, y si la obligación parece extrínseca es porque falta la convicción de lo que se es. Ese mismo extrinsecismo, no es, a la luz de Cristo, sino la imitación, consecuencia y prolongación de su bajada a la carne y a la historia. Si se parte de aquí y se vive esta verdad, que es la más real en ese deber, todo cambia, y el precepto no es ni ley ni externo.

[70] *Gla Deut.* (PG 69, 676 C-D).

En su comentario sobre el valor simbólico de la neomenia legal (Nu. 27,11-15), expresa con claridad Cirilo cómo entiende la vida cristiana:

> «Por neomenia espiritual y más verdadera se entenderá, con razón, este nuevo eón en Cristo, pasado ya el de la Ley. O también podría la neomenia significar aquel otro eón que vendrá después del presente y que no tardará en llegar, que, más bien, ha tenido ya su comienzo en la resurrección de Cristo, por la cual hemos pasado a lo nuevo, cuando, como prenda, recibimos el Espíritu de la gracia y la esperanza firme de una vida inmortal, reformados en felicidad y santidad a lo del principio... Y ¿qué ofrenda es la apropiada a estas neomenias espirituales en Cristo y a esa vida semejante a la futura? Morir para Dios, no vivir ya enredados en los pecados, apartarse del todo del modo de vivir terreno para vivir juntamente con Cristo» [71].

La cita declara lo que Cirilo entiende por ascética, colaboración humana, por ley en este nuevo eón: en primer lugar se trata de una respuesta, una ofrenda que sea apropiada a esta época nueva, luna nueva, nuevo rostro de los cielos, que nos miran así, sin méritos nuestros, sólo porque el Padre, que tiene en su potestad los χρόνους ἢ καιρούς (Act. 1,7), quiso en Cristo cambiar la faz del mundo y su medida. Todos los dones que constituyen este eón —Espíritu, Eucaristía, dominio del pecado, muerte y pasiones— no pueden tener razón de premios, son regalos a los que hay que responder estando a su altura.

Se trata de vivir en una nueva fase de la historia, mejor dicho, en el amor mismo inquebrantable de la eternidad («vida semejante a la futura»). Por ello el término justo no es cumplir sino morir-vivir, vivir muriendo, vivir la vida de un Cristo ya resucitado, superior al pecado y mundo, y no enredarse en ese otro vivir terreno que no es el nuestro, que supone haber caído de nuestro eón. No hace falta ponderar cómo las mismas exigencias se transforman radicalmente a esta luz: quedan tan lejos de un cumplimiento legal como pueden estarlo las atenciones de una esposa enamorada —¿quién las llamará deber, ni siquiera fidelidad?— o el noble orgullo responsable del hijo predilecto.

La cortedad de Cirilo en lo que respecta a esta colaboración nuestra, comparada con la inagotable facundia con que pondera

---

[71] Cirilo, *De ador.* XVII (PG 68, 1116 D-1117 A).

las realidades de la fe, como si con su conocimiento todo estuviese ya hecho, hay que entenderla y valorarla positivamente a partir de esta convicción. Será idealismo [72] pensar que vivimos vida celestial, pero tiene en su favor a Juan, Pablo y al autor de la carta a los Hebreos y se basa en la fe inconmovible en que, al encarnarse el Verbo y triunfar luego en una carne, que es a la vez suya y nuestra, del pecado y la muerte, sucedió algo tan nuevo como una nueva creación. Ya no valen las categorías antiguas.

5) Sicología diferente en el estado de ley y de gracia

Cirilo ve además que ese paso objetivo de la ley a la filiación, no sólo transforma las estructuras íntimas del alma, sino que contagia además la sicología. Ya el dominio que suponía tenemos sobre el pecado abría una derivación experimentable de la divinización interior. Es, sobre todo, la convicción de que ha sucedido algo insuperable, divino, la que produce un estado anímico nuevo, una postura ante Dios diversa, típica de la situación actual y opuestas a la legal judía. Cirilo los llama, siguiendo a Pablo, espíritu de filiación, de libertad, que desbancan al de coacción y temor, característicos de la ley. Este espíritu cambia esencialmente la calidad misma de la obligación:

> «Bajó en forma de fuego (Dios en el Sinaí) porque convenía que los que tenían que ser regidos con coacción y ley supiesen que tendrían que habérselas con el fuego si eran indolentes; y es que aquellos hombres no amaban a Dios libre y espontáneamente, sino a la fuerza y por temor, ya que no tenían espíritu libre de adopción, sino de esclavitud y temor» [73].

En estas líneas se equiparan en primer lugar coacción y ley, enfrentadas ambas a lo filial, que por tanto excluye la ley. Todo ello en un terreno consciente que vive de amenazas o amor, no sólo en el fondo inaccesible del alma. Y se asegura además que tal amenaza no es anterior a ese espíritu legal, y por tanto la que lo crea, sino consecuencia de él, debida a la falta de un estado filial y un amor espontáneo, fruto a su vez de un espíritu nuevo que es lo primero y origen de toda la diversidad restante; lo primero también que se cambia en el nuevo orden filial, y expulsa por

---

[72] Cfr. nota 69.
[73] CIRILO, *De ador.* VII (PG 68, 488 D).

tanto a la vez el espíritu legal, el temor y la ley, que es su condensación y manifestación primera [74]. No hace falta una abolición expresa de ella por medio de decreto. Cae sola si se arranca el espíritu de esclavitud y con él el clima de temor.

Esas palabras de Cirilo hacen pensar que la amenaza del fuego se reservaba a los judíos. ¿No es también una voz de alarma para los cristianos? No; habrían antes que dejar de serlo. Cirilo prefiere reservarla al lado de allá, de la ley, y dar al estado de filiación otro régimen de vida, otra motivación:

> «Los preceptos de Cristo no llevan anejos, como los de la ley, castigos, sino más bien proponen, como conviene a hijos, premios y gloria... no amenazas, sino exhortaciones a la virtud. Con los siervos hablaba como siervo uno que también lo era, Moisés; Cristo habla como un hijo con los hijos, sus hermanos de adopción» [75].

La relación de los cristianos con Dios es sicológicamente diversa, opuesta a la de la antigua alianza. Y es que todos los dones cristianos que preceden y causan esa relación, no pueden, como decíamos, antes ser premios por ninguna acción (mentalidad judía). No hay ley que los merezca. Son regalos, y el saberlo y sentirse hijo tan a boca llena como Cirilo lo ve, cambia todo el horizonte interior y lo hace refractario a todo clima legal.

6) Oposición de ley y gracia

Al enfrentar Moisés a Cristo recalca sobre todo Cirilo que a la ley de Moisés se opone la justificación de Cristo, no su ley [76]. Dice sin rebozos que Pablo llama «ministerio de condenación al precepto mosaico», (así sin distinguir zonas dentro de él) y le opone como «ministerio de justificación» «la gracia del Salvador la cual cubre de alabanzas, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, ya que es portadora del Espíritu» [77]. Aquí está formulado en resumen todo el contraste. A la ley del A. Testameto no corresponde otra

---

[74] Cirilo, *Contra Jul.* III (PG 76, 668 B).

[75] *De ador.* VIII (PG 68, 577 D-580 A).

[76] Precisamente la superioridad que le atribuye sobre la Ley de Moisés radica en el logro de aquello en que ésta fracasó: dar a conocer a Dios, unir a El... y todo ello eminentemente *gratuito*, en contraste con los vanos esfuerzos del antiguo régimen legal. Passim en las exegesis del primer capítulo. Cfr. pag. 105 y 106, notas 21, 24.

[77] *In Jo.* I (Pusey I, 152, 29 ss).

ley, porque bajo este nombre y realidad no se pueden cobijar dos magnitudes cuyo fin es tan opuesto como condenar y justificar, una de las cuales tiene como dote característica, que le opone a la otra, el Espíritu Santo. Este don absoluto, anterior a obras que lo merezcan o consigan, excluye el concepto de ley y sólo puede caber bajo el título de gracia.

En la misma cita se podría entrever, dicha de otra manera, la razón profunda de esa analogía imposible del término legislador:

> «La ley propone un tabernáculo, que es modelo del verdadero; el Salvador nos traslada al cielo, tabernáculo más auténtico, hecho por Dios» [78].

En la oposición de esas dos frases, el contraste más llamativo es el de los segundos miembros; pero también los primeros enfrentan algo que nos interesa más ahora. En Cirilo, como ya dijimos[79], Moisés equivale con frecuencia a la ley, y a ésta se opone Cristo. El paralelo más frecuente en nuestro autor no es Moisés-Cristo, sino Ley-Cristo, que en Moisés se concreta, como dijimos ya, más que en otros personajes o hechos bíblicos, pero que en modo alguno se agota.

Por tanto queda violentado el paralelo si lo planteamos en forma de proporción:

$\frac{\text{Moisés}}{\text{Ley}} = \frac{\text{Cristo}}{X}$ y nos preguntamos qué corresponde en el N. Testamento a la ley de Moisés. Ello equivale a hacer de Moisés un dador de la ley como Cristo del N. Testamento, lo cual a Cirilo le resulta inconcebible, hasta el punto de afirmar que fue el mismo Cristo quien dió la ley del Sinaí por mediación de los ángeles [80]. Moisés sólo la recibió para el pueblo.

Esa proporción flaquea además en la segunda razón. Si algo han demostrado las páginas del capítulo cuarto es que ese posible don de Cristo, equiparable a la ley, no se puede en modo alguno separar del propio Cristo, del misterio de la Encarnación. La gracia, nuestra justificación, eran nuestra participación en la vida de El, la unión a la divinidad por la Eucaristía y el Espíritu. Por consiguiente en Cristo no se pueden distinguir El y su obra, sólo se habla de El porque su obra es El, su misterio extendido a no-

---

[78] Cirilo, *In Jo.* I (PUSEY I 152, 19 ss).
[79] Cfr. p. 105, nota 21.
[80] Cfr. p. 78 con nota 253, p. 154.

sotros. Por ello no cabe preguntarse por ese equivalente a la ley en el nuevo orden y sólo puede tratarse de vivir en Cristo.

> «¿Qué ofrenda es la propia de esta vida semejante a la futura? Morir para Dios, no vivir ya enredados en los pecados, apartarse de todo vivir terreno para vivir juntamente con Cristo» [81].

La proporción queda pues mutilada por los dos lados: ni existe en su primera razón Moisés como magnitud aparte, sino sólo la ley, ni en la segunda se puede hablar de otra cosa que de Cristo.

Ese mismo intento de proporcionalidad y su fracaso y la razón de éste los expresa densamente Cirilo en otro lugar:

> «Moisés fué pedagogo y promulgador de leyes divinas... pero la ley es débil y no podía procurar una amistad perfecta con Dios; pero por Cristo nuestro mediador lo conseguimos ya que El es nuestra paz... Mediador pues Moisés, pero en sombra y en tipo; en cambio Cristo es nuestro verdadero mediador a quien indisolublemente nos injertamos, ya que es verdad que bajó a nosotros y se hizo hombre para que seamos participantes de su divina naturaleza, y por la participación y gracia del Espíritu unidos al Padre» [82].

Formalmente parece subsistir la proporción de arriba; en realidad va saltando a lo largo de la cita para acabar Moisés absorbido por la Ley, y el par Moisés-Ley enfrentado a Cristo quien *en sí* (no por medio de una ley nueva) nos injerta y une al Padre.

Lo mismo, y por iguales razones que el concepto de mediador, el de legislador se avala insuficiente y tiende a desaparecer como epíteto de Cristo en cuanto se apremia el parecido.

La unión con Dios que Cirilo entiende, siempre es una unión objetiva, es ser o tener algo de Dios.

Esto no quiere decir, repetimos, que este estado nuevo, que se nos da, no exija una calidad moral altísima. Pero se tratará simplemente de vivir esta vida, esta *voluntad* del Padre, exigencia y don supremo al mismo tiempo, de que seamos hijos, seamos Cristo; nada por tanto semejante a un régimen legal impuesto de fuera a la fuerza, y mantenido sólo en vigor con premios y castigos.

7) En lo escatológico no hay ley

Aparte todas las razones expuestas, queda por señalar otra manera de enfocar el problema de la ley, frecuentísima en Cirilo

---

[81] Cfr. nota 71.

[82] CIRILO, *Gla. Ex.* III (PG 69, 497 C-D).

y derivada de considerar a la Encarnación como el hecho último. Se podrían invocar textos abundantes que en parte ya figuraban en las exegesis. Son todos aquéllos en que a Cristo se le coloca al fin de toda división en períodos que aparece en el A. Testamento y en las parábolas evangélicas (mensajeros, obreros de la viña, etc.). Tras Moisés y los profetas, ya lo vimos, venía al fin El. El tercio de la comparación era siempre el mismo, el ser *lo último*. No le bastaba a Cirilo descubrirlo en aquellas que podríamos llamar figuraciones sensatas. Lo adivina también en detalles nimios como *en el final* del crecimiento de los árboles de la tierra de promisión [83], etc...; sobre todo abundan tales indicaciones —sin apenas comentario, pero, por lo mismo y por su multiplicidad, indicios de una convicción plena— a propósito del sábado, *último día* de la semana [84], de la tarde, *última* parte del día [85].

Estos tiempos no son sólo los últimos en relación con los del A. Testamento, son *absolutamente los últimos*. Ese sentido tienen en las citas anteriores. Con más claridad aún se deja ver esto en aquéllas que, al considerar que su Resurrección tuvo lugar el día octavo, expresamente afirman que con Cristo comienza un nuevo siglo [86], cuando ya el eón, hasta entonces presente, llegaba a su fin [87].

Más aún, no temerá concluir que el mismo cielo empezó ya con la Resurrección de Cristo [88], y es una enunciación a la que tenía que llegar, si era consecuente con sus aseveraciones continuas de que Satán está ya definitivamente vencido, la muerte superada, y «nuestra naturaleza en un estado firme y estable en todo bien y superior al pecado que antes nos tiranizaba» [89]. Por eso el sabatismo legal puede simbolizar o el nuevo eón de Cristo, o el futuro del cielo, que de hecho empieza ya con su Resurrección [90].

Y en una frase, aún más sintética, dirá que no declara Cristo, como la antigua Ley, el tiempo de la purificación, *porque él*

---

[83] Cirilo, *De ador.* VIII (PG 68, 585 C).
[84] *Ibid.* VII, 493 D, 682 B; 73, 340 D, 961 D etc.
[85] *Ibid.* XIV, 933 A-B, 1067 D; 69, 422 A...
[86] *Ibid.* X, 701 C, 767 A, 1115 D...
[87] *Ibid.* XIV, 934 A-B; 69, 422 A.
[88] *Ibid.* XVII, 1115 D, 655 D.
[89] *De r. fide* (PG 76, 1161 A). «Vemos a la naturaleza humana en Cristo, como en el segundo comienzo de su linaje, tener confianza en Dios ya que dice «viene el príncipe de este mundo y en mí no hallará nada» (Jo 14, 30). *Adv. Nest.* I (PG 76, 24 A).
[90] *De ador.* XVII (PG 68, 1115 D).

mismo es el tiempo [91]. En la ley se señalaban plazos que denotaban precisamente la prisa de lo imperfecto, su inseguridad; sólo en ocasiones corría la gracia. Ahora en cambio, el mismo Cristo, la actualidad perenne de su persona encarnada, en la que estamos todos nosotros, es un estado fijo y eterno ya de benevolencia divina. Es él mismo el tiempo —se podría decir fundiendo su pensamiento— porque con él empieza la eternidad. Esa misma frase es la formulación más perfecta de aquel fracaso de construir una proporción de que hablamos antes; no hay un cuarto miembro (ley, época de Cristo) porque Cristo mismo es su tiempo, su régimen de salvación.

Todo esto es el desarrollo concluyente de su teología encarnatoria. Encaucemos esta actual presencia de lo escatológico en algunas afirmaciones de nuestro autor sobre la Ley.

> La libertad que se daba al siervo al séptimo año era un símbolo de la libertad de la ley condenatoria en los últimos tiempos, es decir los de Cristo [92].
>
> El sabatismo, cuya significación de últimos tiempos ya hemos comentado, significa también la cesación no sólo de las obras carnales, sino también de la Ley [93], significa el cese de los sacrificios, ya que el día de la Resurrección cesó la Ley [94].

Así tenía que ser, ya que en ese mismo día cesaba el tiempo de la espera, dejaban de existir los hombres hijos sólo de otros hombres.

Al principio de este capítulo sobre Cristo legislador veíamos que el dominio de las pasiones era sólo consecuencia de nuestra victoria sobre el pecado. Y en tal dominio adivinábamos un comienzo de superación de lo legal. Ahora se afirma claramente que esa victoria sobre el pecado trae consigo necesariamente la supresión de la ley:

> «Estábamos sujetos a la ley porque el pecado nos sometía a ella. Pero si morimos a aquello que nos tenía presos, es decir al pecado, cesará del todo la misma ley que está para argüir a los transgresores. No hace falta pues la ley a los muertos al pecado. Hemos sido hechos propiedad de Otro y a El le serviremos en la novedad del Espíritu, no en la vetustez de la letra» [95].

---

[91] Cirilo, *De ador.* IV, 329 B.
[92] *Ibid.* VII, 500 D.
[93] *Ibid.* XVI, 1012 B.
[94] *Ibid.* XVII, 1123 B-C.
[95] *In Ep. ad Rom.* (PUSEY III, 196, 3ss).

La ley por tanto (aquí se trata evidentemente de toda ley que regula nuestras relaciones con Dios, puesto que se da contra el pecado en general, no sólo pues de la ley mosaica —o si se quiere de ella pero en cuanto resumen y símbolo de toda ley—) no es para Cirilo una magnitud anterior al pecado y, por ello, de valor absoluto y eterno, sino consecuencia, fruto de él, ya que se da para desenmascararlo. (El primer pecado, el que nos sometió a la ley, no fue un pecado contra ella, sino contra Dios y su Espíritu que estaba en nosotros). Por tanto esa ley resulta sin razón de ser en este estado escatológico en que el pecado ha muerto.

Si a esto se opone que, según Cirilo, tal estado alegal sólo se da en los realmente muertos al pecado, respondemos que ya es mucho conceder, pues se admite con ello que todas las obras buenas están al margen de la ley, no son legales, sino fruto de la vida alegal, la vida nueva del Espíritu [96]. Pero además obsérvese que *ese morir al pecado no es una categoría ascética, sino ontológica, dogmática*. «Hemos sido hechos propiedad de Otro», por el bautismo evidentemente, luego todos los cristianos están muertos al pecado, y por tanto a la ley [97].

En el comentario a la primera carta a los Corintios dice aún más:

> «Se desvaneció el estímulo de la muerte al ser destruído el pecado, que ya no recibe fuerza de la Ley; porque la condenación de los pecadores es hecha por la Ley. Por eso dice Pablo que la fuerza del pecado es la ley. Pero esto también ha sido desatado en Cristo; no nos dominará más el pecado, pues no vivimos bajo la Ley, sino bajo la gracia. Ahora bien, quitada la ley, muere el pecado» [98].

No sólo vuelve a negarse la existencia de la ley en el nuevo estado, sino que, invirtiendo el orden, se da a esta ausencia la primacía, se la considera como el horizonte más amplio del antiguo régimen, como lo opuesto, antes aún que el pecado, —aquí habla evidentemente de los pecados particulares, no del original— al nuevo clima de gracia, y, por tanto, como lo primero que fracasa en este nuevo eón de Cristo. Aquel clima sicológico que denunciamos antes como típico de la ley, se fundamenta ahora dogmáticamente y se le considera previo al pecado. No hay pecado por-

---

[96] Cfr. lo dicho en págs. 196 ss. sobre el carácter positivo del nuevo orden.

[97] Cfr. págs. 56-59.

[98] CIRILO, *In Ep. I ad Cor.* (PUSEY III, 318, 4 ss).

que no hay ley que lo provoque. Por tanto en la nueva situación sin ley no sólo se prohibe, sino que no existe el pecado. Así se indica otra de las divergencias capitales con lo legal. La infracción de la ley —pecado del A. Testamento— no libraba de su tutela, sino que tiranizaba aún más a ella. El romper con la gracia —pecado del N. Testamento— le arranca a uno de ella y le vuelve al estado de la ley donde reaparecen el precepto, la amenaza, el temor.

No iba tan lejos Orígenes, como dijimos. Pero para Cirilo no se trata de dejar de adorar en Jerusalén para empezar a hacerlo en otro sitio sagrado. Se trata de adorar en espíritu y verdad a un Dios que es espíritu; de un culto, no de esclavos ni subalternos a su superior, sino de hijos a Padre, de una manera que de hecho, ya que la gracia perfecciona la naturaleza, resultará coincidir, aunque desbordándolos también a ellos, con los cauces de la ley natural, pero que no se puede llamar legal sin atentar contra su esencia misma. La ley como ley, y su espíritu están completamente abolidos.

Es verdad que la calidad moral que Cirilo supone como base de ese estado supralegal es muy alta:

> Están libres de la Ley con tal que no vivan ya al mundo y tengan sus pasiones mortificadas [99].

Se dirá que no pedía más Orígenes y que esto lo aclara demasiado todo. Pero la difícil solución de Cirilo vuelve con todo rigor, si consideramos qué entiende, no sólo en toda su teología, sino en ese mismo párrafo, por «estar muerto al pecado»:

> «Nosotros que en el bautismo fuimos consepultados con Cristo, los muertos al pecado, estamos fuera del poder de la ley, transformados a otra vida. En cambio los de antes de su venida, no habiendo padecido en Cristo la muerte espiritual, vivían aún bajo el pecado... Los que están ya bajo la gracia de Cristo, por la cual han muerto al pecado y están ya mortificados a la carne, es decir a las pasiones de la carne, si no se comportan como quien vive para el mundo, viven una vida irreprochable fuera de la ley, ya que están muertos por el cuerpo de Cristo y han muerto a la ley, justificados por la fe» [100].

No se trata de grados de perfección personal, ni de dominio ascético-filosófico de las pasiones, que coloca al alma en un esta-

[99] CIRILO, *In Ep. ad Rom.* (PUSEY III, 194, 22 ss).
[100] *Ibid.* 194, 9 ss.

do que se pueda llamar supralegal; se trata de estar, y no por méritos propios sino por haber nacido después de la venida de Cristo y haber sido bautizados en su muerte, en un orden nuevo para todos, no para selectos, en el que viviendo conforme a él —siendo cristianos, no precisamente santos en el sentido de canonizables— se está sobre la carne y la Ley.

Ni vale decir que eso tiene pleno sentido en un régimen de bautismo de adultos que es el que parece tener presente Cirilo. Cierto que tal bautismo suponía antes una purificación anímica seria, pero Cirilo cree en él mismo, no en sus antecedentes, ya que, como el último párrafo citado lo prueba palmariamente, se trata no del propio esfuerzo en primer lugar, sino de la elección de Dios, de realidades tan ontológicas, tan poco explicables por actos morales como que provocan la resurrección de los muertos.

El sabatismo, dijimos, significaba en Cirilo tres cosas, tres pausas: el cese de las obras carnales, el cese de la ley y, como razón, el cese del eón presente. Estamos ya en los últimos tiempos; la verdadera vida celestial ha empezado el día de la resurrección de Cristo. La pregunta por tanto es si en el cielo hay ley. La cita anterior lo plantea así y toda la teología de nuestro autor estaba abocada a este planteamiento. ¿O es que, según ella, estamos, una vez en posesión del Espíritu, más próximos al régimen legal anterior a la venida de Cristo que al estado celestial, donde ese Espíritu no hará sino manifestarse? Los dones de Cristo, por ser divinos, no admiten superación. La admitirían si se reservase al cielo la alegalidad.

Si el parangón de conjunto que enfrenta Ley (entendida como conjunto de dones y exigencias del A. Testamento) y Evangelio, está presidido por la *analogía,* la ley, entendida como suma de preceptos, como respuesta humana, no constituye una excepción. Pensar en *otra ley* más elevada sería pecar del mismo aturdimiento y cortedad de los judíos cuando exigían *otro* maná.

> «Si alguno pretende implantar de nuevo los tipos, sepa que ofende a la economía divina... ya que en Cristo hemos sido trasladados al reino de los cielos» [101].

Tampoco el término *legislador* resiste la tensión de esa infinita diversidad y salta al intentar abarcar a Cristo y Moisés.

---

[101] CIRILO, *Gla. Deut.* (PG 69, 669 D-672 C).

Ni tendría sentido la ponderación en el paralelo Moisés-Cristo de la divinidad de Este, si lo que El nos trajo hubiera sido otra ley, más perfecta, pero fomentadora de un espíritu igualmente legal (y no queremos excluir sólo lo leguleyo, sino lo legal también). Esto sería para Cirilo no entender el misterio de la Encarnación:

> «No he sido enviado, dice, como aquel hierofante Moisés a condenar con una ley la tierra, ni doy un precepto para convencer de pecado, ni desempeño un oficio servil, sino que, como corresponde a Señor, hago misericordia; como hijo y heredero del Padre, libro de la esclavitud y cambio la ley condenatoria en gracia justificante; porque vine a salvar la tierra, no a condenarla. Era muy natural que Moisés, como siervo que era, fuese ministro de una ley condenatoria, pero yo, como hijo y Dios, debía librar la tierra de la maldición de la ley, y curar su enfermedad con un derroche de benevolencia» [102].

Referida a lo legal, la síntesis de los dos órdenes y su diversidad es perfecta. Y, de acuerdo con toda su teología y las exegesis de la primera parte, una vez más la calidad esencialmente diversa de las personas, de los dos mediadores, es la que determina la irreconciliable diversidad de sus dones. No es extraño que nuestro autor se atreva a aquella frase audaz, ya citada, que podría condensar todo lo dicho sobre la infinita diferencia cualitativa entre los dos testamentos.

> «Así pues en Egipto se desposó Dios con la sinagoga, pero más que a sí la unió a Moisés» [103].

Moisés no es propiamente mediador, porque no unió a Dios. Este seguia lejos de su pueblo. Son dos modos de amor esencialmente diversos los que engendran los dos testamentos. Y la dote del nuevo, prenda de un amor verdadero y total, es la libertad de aquella misma condición de esclavos en que prosperaba la antigua ley.

---

[102] οὐ γὰρ ἀπεστάλην, φησὶ, κατὰ τὸν ἱεροφάντην Μωυσῆν, νόμῳ κατακρίνων τὴν οἰκουμένην, οὐδὲ πρὸς ἔλεγχον τῆς ἁμαρτίας εἰσφέρων τὴν ἐντολὴν, οὐδὲ οἰκετικὴν ποιοῦμαι τὴν διακονίαν, ἀλλὰ Δεσπότῃ πρέπουσαν τὴν φιλανθρωπίαν εἰσφέρω· ἐλευθερῶ τὸ δοῦλον, ὡς Υἱὸς καὶ κληρονόμος τοῦ Πατρὸς, μετασκευάζω τὸν καταδικάζοντα νόμον εἰς δικαιοῦσαν χάριν, ἀνίημι τῆς ἁμαρτίας τὸν ταῖς τῶν οἰκείων πλημμελημάτων κατεσφιγμένον σειραῖς, ἀνασώσων τὴν οἰκουμένην, οὐ κατακρίνων ἐλήλυθα. ἔδει γὰρ ἔδει Μωσέα μὲν, φησὶν, ὡς οἰκέτην νόμου τοῦ κατακρίνοντος γενέσθαι διάκονον, ἐμὲ δὲ ὡς Υἱὸν καὶ Θεὸν τῆς τοῦ νόμου κατάρας ὅλην ἀπολύειν τὴν οἰκουμένην, καὶ ταῖς εἰς φιλανθρωπίαν ὑπερβολαῖς θεραπεῦσαι τοῦ κόσμου τὴν ἀσθένειαν. CIRILO, *In Jo.* II (PUSEY I, 228, 9ss).

[103] *In Oseam* (PG 71, 92 B-C).

RESULTADO DE ESTE CAPITULO

La analogía que cabía esperar como fruto del capítulo anterior, dada la divinidad del nuevo orden que descubría, ha mostrado, mirada más de cerca, el rigor de su lado diverso. Los mismos términos comunes que la limitaban, amenazaban descoyuntarse en una equivocidad.

Moisés no pudo mediar por no ser de los dos campos, y el mensaje que transmitió de aquella otra zona, que no era la suya, quedó desvirtuado y como viciado por su diversidad con ella. Cristo en cambio, sí pudo hablarnos de Dios y darnos a Dios, pero, por lo mismo, su lenguaje, su tono era de tal altura y tal intimidad a la vez, que el nombre de precepto y ley no haría sino desfigurar [104].

De todo ello se deduce que la potenciación al infinito de la persona y dones de Moisés, que el anterior capítulo exigía para que pudiese traducir a Cristo, no ha de ser sólo en magnitud, sino también en profundidad, en diversidad.

El nuevo Moisés resulta verdaderamente *nuevo*, otro, infinitamente diverso del histórico en aquello mismo en que éste resultaba tipo de Cristo, no sólo en aquello que continuaba y afianzaba a Adán (capítulo tercero).

El nuevo Moisés se asemeja al antiguo mucho menos, y mucho más en la superficie, que lo que se diferencia de él, y precisamente en el mismo núcleo del parecido. Es una semejanza hecha de diversidad.

Esta diversidad es tal que se extiende en igual escala hasta el pueblo que ambos mediadores representan. Lo ponderaba ampliamente el capítulo anterior: los dones de Cristo eran simplemente divinos. Pero ahora, además, la misma respuesta a ellos,

---

[104] Después de todo lo dicho sería desleal una interpretación de estas frases que las viese en contradicción con la afirmación taxativa del Tridentino: «Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem cui oboediant»: A. S. (D. 831). Como se ve al punto, el tercio de la comparación es diverso en los dos casos. Allí se trata de defender la responsabilidad moral humana, cosa que en modo alguno hemos negado; al contrario, como dijimos, es muy superior a la del A. Testamento, así como el ser hijo obliga a mucho más que el ser esclavo, y el amor exige más que el respeto. Y en este caso también Cirilo le llama legislador a Cristo cuando en el sermón del monte alarga y afina los preceptos de la Ley *(In Jo. I*, PUSEY 1, 393, 28 ss). En nuestro caso se trata de dar un nombre nuevo, filial, neotestamentario a esa respuesta nueva al nuevo mensaje de Dios.

algo que por ser humano podría parecer unívoco a la de los judíos a la Ley, es análoga, es de otra categoría, es también divina. Y es que no es ya el hombre el que responde, sino dentro de él el Espiritu con gemidos inenarrables (Rom. 8, 27); responde el Hijo que vive corporal y espiritualmente en nosotros [105]. *Antes de llamar al cristianismo nueva ley habría que preguntarse si Cristo estuvo sometido a alguna* [106].

Una vez más, y con más radicalidad que antes [107], resulta imposible extraer a Cristo de su tipo Moisés. Se negaría toda la analogía, se querría deducir a Dios de la criatura. Con ello aquel *comienzo* que Moisés resultaba ser en el capítulo segundo, peligra esencialmente, aunque quedaba abierto a todo posible desarrollo.

El mismo comienzo fué análogo, fué un comienzo de lejanía y diversidad.

Con la analogía peligran sobre todo todos los simbolismos, a veces desmesurados, del capítulo primero, que se basaban en una profecía de clara semejanza (un profeta *como tú,* Deut. 18, 18) y hacían de Cristo la transparencia de Moisés. ¿No hay dentro de la imagen algo que desfigura los rasgos y la hace irreconocible?

Sin negar las deducciones de este capítulo, hay que completarlas con el siguiente, que mostrará cómo se salva la tipología Moisés-Cristo y dará una fórmula, la última, que la exprese y defina.

---

[105] Cfr. p. 162.

[106] Es harto conocida la perplejidad de los teólogos al intentar compaginar la voluntad del Padre sobre la muerte de Cristo y la libertad de éste. Tal vez en lo que Cirilo viene diciendo sobre lo peculiar de la condición filial, apunta una nueva solución.

[107] Cfr. las tipologías de los capítulos anteriores al fin de ellos.

CAPITULO SEXTO

LA ANALOGIA DE LA «SOMBRA»

(Teoría sobre las relaciones entre Cristo y Moisés)

«La Ley contiene la sombra de los bienes venideros, no las realidades mismas» Heb. 10, 1

«Esa sombra era de por sí inútil, pero para nosotros, que sabemos entenderla, se ha convertido en algo utilísimo para el conocimiento de Cristo»

CIRILO, *In Amos* (PUSEY I, 535, 21 ss).

El término «sombra».

Quien haya leído las exegesis del primer capítulo, se resistirá a creer que las divergencias y oposición entre Cristo y Moisés, que han ocupado estos últimos, sean la última palabra de nuestro autor sobre esta prefiguración bíblica que estamos analizando. Precisamente lo llamativo en aquéllas eran los parecidos, a veces extremos, entre los personajes centrales de los dos testamentos, su unidad, que los duros contrastes ahora estudiados amenazan destruir. Y si tanto la semejanza como la diversidad eran plenamente cirilianas, queda por formular la última pregunta de nuestro estudio: cuál de las dos prevalece. ¿No habría modo de anudar las dos tendencias y dar así, en un último intento, el nudo de la teología de nuestro autor sobre Cristo y Moises, y, en ellos, sobre el A. y N. Testamento, la Ley y el Evangelio?

Emplazando el problema desde otro ángulo: Si en los últimos capítulos la palabra de Cirilo sobre Moisés resultaba claramente negativa ¿qué motivo le impulsaba a mantener sin embargo la tipología entre él y Cristo? Y llegando más al fondo ¿por qué se daba esa analogía entre ambos? ¿Habrá quizás un término que la pueda condensar?

Todo el capítulo primero, y aun los dos siguientes, se podrían resumir así: el único Dios ha hablado a la única Humanidad y no le ha dicho sino una sola Palabra, su Verbo [1]. Por tanto todo

---

[1] En realidad Cirilo, con muy buen acuerdo, ha procedido siempre jerárquicamente, ha partido del fin, de la clave para interpretar el proceso, aunque en sus comentarios al Exodo parecía sólo llegar a Cristo a través de Moisés. El procedimiento recto quedó manifiesto en sus comentarios a Juan y Pablo, en los que desde el mediador esencial entendió a su anticipo, desde la Eucaristía valoró el maná... Si esta segunda fase la aprovechamos para contrastar más que para armonizar fue porque el judaísmo atentó contra esa unidad y había que responderle ad hominem y porque habría también que dejar constancia de esa hendidura infinita que garantizaba la categoría divina de la realidad, sin dejar se convirtiese en mera evolución. Pero en cuanto lo permitían esas salvedades, lo verdaderamente ciriliano no era *oponer* a Cristo y Moisés, ni siquiera contar de antemano con éste, sino partir a posteriori del único personaje Cristo qeu se explica a sí mismo y su prehistoria Moisés.

lo que antes de venir la Palabra en persona se dijo, no pudo ser sino anticipo, eco de ella. Esto daba esa unidad indestructible y esa seguridad a las exegesis cirilianas; esto convertía en cristiano todo el A. Testamento. Ni era una unidad postiza, desde fuera. El anuncio del profeta *como tú*, que diría por fin las palabras definitivas, inyectaba a la Historia un dinamismo que la orientaba y empujaba hacia Cristo. Todo ello lo resumía y concretaba Cirilo con frecuencia llamando al A. Testamento sombra del nuevo.

Ahora bien, esa palabra *sombras* con que Cirilo denominaba con acierto, pero a priori, todo lo anterior a Cristo ¿seguirá siendo apta para describir estas diferencias y aun esta oposición que después hemos descubierto? Creemos que sí, ya que Cirilo la emplea también en los contrastes, e incluso pensamos que podría ser la más indicada para concretar y resumir toda esta compleja y difícil tipología Moisés-Cristo.

Ante todo digamos que es legítimo nuestro intento de centrarnos en ella, ya que, fuera del término τύπος, más general y menos expresivo [2], no hay en Cirilo palabra que más abunde para explicar la relación entre los dos Testamentos [3]. Por otra parte, al ser sinónimo de las otras, como demuestra Kerrigan [4], no correremos el riesgo de resaltar sólo un matiz. Lo que Cirilo entiende por εἰκόνες, ὁμοιώσεις, εἴδολα, lo llama con más frecuencia σκιαί [5]. Aunque no diga en teoría más que los demás, el término le atrae, tiene algo que le hace a sus ojos más apto que los otros. Sobre todo tiene la ventaja y la garantía de ser bíblico [6] y tradicional [7].

Supuesto que Cirilo no precisa qué entiende exactamente por sombra, podemos aceptar lo que Kerrigan sugiere, a saber,

---

[2] Cfr. KERRIGAN, *St. Cyril...* 126, nota 9. Ahí mismo, 127, nota 3 cfr. el sentido despectivo con que WOOLLCOMBE, *Le sens de «type» chez les Pères:* La vie spirituelle (supplement n. 16, 15 febr. 1951, p. 84-100) comenta la poca precisión de CIRILO en el empleo de este término. Habla de «ejemplo de extravagancia exegética, que iba a hacerse normal».

[3] La larga lista de pasajes que KERRIGAN, *ibid.* 126, nota 8, cita, no es, con mucho exhaustiva.

[4] *Ibid.* 127.

[5] *Ibid.* 126.

[6] Heb. 10, 1: «Teniendo la ley la sombra de lo que estaba por venir, y no la realidad misma de las cosas».

[7] No podemos ofrecer una historia del término en la patrología. Entre los antecesores de CIRILO que hubieron de influir en él, notemos a CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* VI, cap. VII, 58, 3 (GCS II, 461, 16 ss); ORÍGENES, *In Mat.* XII, 5 (GCS X, 76, 15): *In Jo. catena* IX (GCS IV, 491, 11, 21); *Contra Celsum* II, 2 (GCS I, 128, 20); *De Principiis* III, 8 (GCS VI, 290, 1; 313, 1; 316, 1; 344, 1...). También IRENEO reproduce la metáfora paulina, *Adv. Haer.* IV, 11 (PG 7, 1003 C).

que en lo que tiene de común con los otros términos indica «likeness of impress and acurate impresion of form» [8]; *semejanza* que, al traducirse por sombra, se mezcla con cierta *oscuridad,* que requiere una transformación que la aclare [9]. Es decir que el término sombra tiene para Cirilo el mismo sentido que para nosotros; significa una mezcla de *sombra* y *sombras,* es decir junta al ser proyección del cuerpo (semejanza) el matiz de oscuridad (imperfección, diversidad). Es por otra parte lo que sus comentarios sugieren cuando al acercar y alejar los dos Testamentos habla por igual de sombras. El predominio de uno u otro matiz lo dará cada pasaje.

Podemos por tanto filosofar sobre este término y tratar de resumir en él toda la tipología ciriliana Moisés-Cristo.

LA «ANALOGIA DE LA SOMBRA» EXPRESION SINTETICA DE LA TIPOLOGIA MOISES-CRISTO

La sombra es, ante todo, lo que el cuerpo proyecta, lo que le acompaña. La sombra participa del cuerpo y es esencialmente semejante a él, más aún, ha de serlo en primer lugar, porque antes de pobre y deficiente ha de ser sombra, y en tanto será deficiente en cuanto que no reproduce la semejanza que está llamada a reflejar, es decir en cuanto, aparte su debilidad esencial, no realiza su ser de sombra. Aun si se parte de la desemejanza, de ese borrón informe que las sombras pueden significar, al serlo de algo, al compararlas con algo, se está implícitamente afirmando una primaria relación de semejanza con ello. Como, por otra parte, este no reproducir con exactitud proviene de su misma inestable, incorpórea condición de sombra, el término, cruzado intrínsecamente de parecidos y desemejanzas, nos parece indicadísimo para denotar la relación entre el A. y el N. Testamento, tal como la ha entendido Cirilo a lo largo de todo el trabajo.

En efecto, para el primero y segundo capítulo, Moisés y su Ley eran los balbuceos en que comenzaba a modularse de antemano la palabra de Dios antes de decirse infinita y total. ¿Cabría mejor

---

[8] KERRIGAN, *St. Cyril...* 127, deducido todo ello de lo que en PG 73, 375 C-D dice CIRILO sobre el término sinónimo εἰκών.

[9] *Ibid.* 128. Ya en la p. 129 (cfr. nota 60) señalamos la transcendencia que tiene esa transformación cuando se quiere leer el A. Testamento en Cristo. Luego volveremos sobre ello.

término que el de sombra para expresarlo? La sombra *precede* al cuerpo; cuanto es, lo tiene de él, no hace sino reflejarlo; por ser esencialmente inconsistente, tratar de erigirse en magnitud aparte es morir. Por otro lado, ese anticipo del cuerpo es *sólo* su sombra, con su inseguridad e imprecisión, con su deformación y su oscuridad, sin contenido... Todo el *capítulo primero* se condensa a la perfección diciendo que Moisés y su Ley son la sombra de Cristo [10].

El atentado de los judíos «contra la economía divina» [11] consistió en quedarse con una sombra, sin volver sus ojos a la realidad que la causaba... Pero aquí es donde hay que frenar la especulación y no dejarse arrastrar por la imagen.

Este «atentado contra la economía divina» quedaría sin base, si esas sombras que precedieron a Cristo no se hubieran concretado en un fondo histórico tangible y a primera vista independiente. No bastaba, sobre todo en el A. Testamento, con abrir los ojos para calar la entraña umbrátil, esencialmente relativa, de él y sus personajes. Era más bien necesario abrirlos mucho a la insinuación deuteronómica y a los profetas, y, sobre todo, clavarlos en Cristo, para desdoblar, desenfocándolo, cada suceso, cada vivencia y dar con el contorno cristiano, umbrátil, que se imprimía sobre la figura histórica.

La razón material que da margen al intento judío y motiva los sudores exégeticos de Cirilo es pues la *consistencia histórica* de los sucesos en que se dibujaba la sombra de Cristo, es la realidad de las figuras, es el Moisés de carne y hueso, es, más que nada, una ley sabia que parecía, por su misma sublimidad, cerrar el paso a toda otra palabra de Dios y excluir todo papel subsidiario, umbrátil. A esta base material sumémosle el judaísmo, el orgullo de raza y elección, y la metáfora de las sombras resultará ser algo mucho más difícil que una bella teoría, algo profundamente complicado, como que incluye en sí toda la historia real de la humanidad.

---

[10] Allí la sombra se anticipa en el tiempo a la realidad, pero no vive sino de ella, es ella en proyecto y esbozo, y dejará de tener sentido cuando exista la imagen pretendida. Estos dos matices que completan la imagen de la sombra vuelven a indicar que lo primitivo, lo original en el pensamiento de Cirilo es la semejanza, el parecido, la unidad, y sólo en segundo lugar se plantea, cuando la imagen está acabada, la imperfección y el abandono del modelo; abandono que, como se deriva de esa misma analogía del modelo, ha de ser al mismo tiempo nulo y total. Total porque todo era sombra, nada realidad, y nulo porque todo lo que tenía el modelo se eterniza en la imagen definitiva.

[11] Cirilo, *Gla. Deut.* (PG 69, 669D).

Ante este inconveniente alarmante cabía la escapatoria de dudar del valor histórico de los sucesos del A. Testamento, o no prestarle atención, negar los difíciles y buscar a todos por fuerza —y esto era un indicio de su poca significación en sí mismos— su veta cristiana. Ya vimos cómo Cirilo no jugó esa baza a pesar del ejemplo tentador que empezaban a ofrecerle Orígenes y Gregorio de Nisa [12]. Cirilo admitió y valorizó la historia humana como ella fue; más aún, cuando en plena polémica antijudía comparó los dos Testamentos, estaba renunciando, en parte, a ver en uno de ellos la pura sombra del otro, le estaba atribuyendo consistencia, estaba judaizando.

Con ello, sin embargo, su teoría de las sombras no perdió un ápice. De esa sana confrontación con la realidad, con la materia humana, salió enriquecida con un nuevo matiz. En efecto, gracias a ella explicó, en primer lugar, el por qué de ese régimen de sombras: la Humanidad era demasiado primitiva para captar en su plenitud toda la verdad. Dios sólo podía darle su mensaje, a pesar suyo, en sombras [13]. Pero éstas no iban a poner un límite a Dios; Eł las convirtió en propedéutica y preparación de aquello mismo que figuraban. Eran tales que, al mismo tiempo que contenían en sí el misterio, lo iban poco a poco revelando. Eran los primeros trazos, el esbozo borroso del cuadro final. ¿No es ésta precisamente una de las significaciones más propias del término sombras? Cirilo mismo las entiende así [14]. La imagen, bajo esta faceta, responde plenamente a aquel principio de Cristo que decíamos en el *segundo capítulo* ser Moisés. Y como él ¡qué posibilidades, ilegibles aún en esas sombras del esbozo, no puede guardar el retrato en esa luz que no les presta, en los rasgos que se reserva, y sobre todo en la genialidad creadora del artista! Contra Este pecan los judíos al contentarse con los contornos imprecisos del esbozo, al cerrarse sobre él y medir por él a Dios.

---

[12] Cfr. p. 12, 48, 51, 52 (con nota 131) 71, 88, 89 (con nota 280).

[13] Cfr. p. 117, 118, 121. Si recordamos que el pecado de Adán, en cuanto privación del Espíritu, fué la causa de esa debilidad de los hombres que no pemitía otro lenguaje que el umbrátil (Cfr. p. 136), de aquel sopor cargado de pecados del que sólo al soplo de la ley, anticipo del Espíritu que Cristo volvería a dar, iban lentamente despertando, hay que concluir que éste, plenitud de los tiempos, como causa eficiente, ejemplar y final —como el cuerpo respecto de la sombra— y esa debilidad pecaminosa humana como causa material —limitación de esa proyección— reducían a simple condición de sombras, ahora ya en sus dos aspectos de palidez y proyección, todo anuncio de él en el A. Testamento.

[14] Cirilo. *De ador.* I (PG 68, 140 C). Cfr. PG 72, 562 B-C.

Por otra parte, al mezclarse con ese barro concreto humano y vaciarse en él, adquieren las sombras consistencia, la transparencia da paso a la comparación y a la discrepancia con el cuerpo que las traza, ya que, dado lo vil del material, *las sombras-proyección resultan por fuerza sombras-oscuridad.* Pero, a pesar de esa densidad que adquieren, siguen siendo, como antes, la sombra de otra realidad. Son ya sombras humanas, así como la realidad futura se concretará también en un Hombre (mejor dicho, porque Cristo será un mediador de carne, también Moisés lo habrá de ser). Pero ahora, además de los reproches anteriores que no perderán ni un grado de su ardor, los judíos que se aferran, y ahora con más pasión que antes, a estas sombras consistentes pero por lo mismo miserables, habrán de oir a Cirilo que les recrimina por cambiar la Eucaristía por el maná, a Cristo por Moisés. Estamos recordando todos los contrastes del *capítulo cuarto.* Pues bien, difícilmente se encontraría una expresión que ponderase mejor esa sinrazón judía que la de Cirilo cuando les reprocha que *cambien la luz por las sombras* [15]. Y si hay que potenciar al infinito esa diversidad, como lo hace él en ese capítulo cuarto, tampoco se daría fácilmente con un término que, como éste de la sombra (ahora como proyección del cuerpo) expresase *el abismo infranqueable* entre los dos Testamentos, la imposibilidad de pasar de uno a otro, la irreductibilidad de los dos a un término común.

Esa encarnación de las sombras en la materia humana explica también la tipología del *capítulo tercero* y la describe con acierto. Ella aclara cómo todo ese parecido, lo positivo de la sombra, pudo trocarse no sólo en debilidad sino en contraste, en negación de la realidad. Esa Humanidad estaba viciada, y a la sombra del Cristo-médico le tocó diagnosticar y condenar. Además, esa Humanidad pecadora tendía, por serlo, a desgajarse de Dios, y ese anticipo del Dios redentor, esa sombra de la Ley, fue leña para su egoísmo, quiso convertirla en su remedio, se quiso salvar con ella, con algo creado, y fue cuando la sombra mostró

---

[15] CIRILO, *Gla. Ex.* II (PG 69, 460 A). Id. 74, 977 C. En general, siempre que a las tinieblas de la aparición de Dios en el Sinaí les da consistencia y las opone como oscuridad, no como anticipo, a la luz de Cristo. *De ador.* II (PG 68, 237 A; 489 A); *Gla. Ex.* III (PG 69, 536 C-537 B). Y aun siempre que la Ley, bajo el epíteto de sombra, se *opone* a Cristo. Passim en el primer capítulo. Que CIRILO dé esa consistencia a la sombra lo prueba el que la equipare a la corteza densa e inútil del árbol, *De ador.* VIII (PG 68, 588 A).

más que nunca su *innata incapacidad, su intrínseca limitación, su nada.* Era sólo la sombra de Cristo, no él.

No quisiéramos hacer tan elástico el término que llegase a perder su matiz, pero creemos que Cirilo lo reconocería si con él definiésemos toda la debilidad que Moisés mostró en el *capítulo tercero.* Además, es el sitio indicado para que el término deje ver otro de sus aspectos, el de contraste con la luz. *En ese juego necesario de claroscuros, Moisés es la sombra sobre la que destaca mejor Cristo,* el fondo indispensable para que Cristo resulte *la luz.* Aun en el sentido primero, de la sombra como anticipo del cuerpo, no cabe duda de que un modo de decirse de antemano la única Palabra de Dios que nos podía salvar, era clamar por esa venida, ahondar esa necesidad, decirse negativamente en forma de ansias, de urgencia; una figuración umbrátil, más de hondura que de contorno o, si se prefiere una imagen derivada en la que Cirilo no pudo soñar, pero que está de acuerdo con su pensamiento, era *el negativo de esa presencia,* lo negro de una Humanidad pecadora que se haría blanco —tanto más blanco cuanto más negro antes— en la copia definitiva, única.

La metáfora de la sombra *protege* además la analogía del *capítulo quinto.* No es sólo una diferencia de alguna manera infinita la que media entre ella y el cuerpo. El contorno semejante no dice nada del interior, *mejor dicho ella no tiene interior,* y ahí es donde el cuerpo puede reservarse una infinita diversidad, nuevos y siempre sorprendentes contenidos en esa tercera dimensión que no le cede. Y aun cuando esa sombra se ha hecho compacta con lo limitado y torpe de la Historia humana, su vaciedad se ha llenado de contrastes con el esplendor sin tacha, con la calidad distinta, con la *maior dissimilitudo*[16] de lo divino encerrado en aquél. La sombra-reflejo puro podría peligrar de univocidad ex-

---

[16] Es la expresión del concilio Lateranense IV para traducir la relación de semejanza entre Dios y la creatura: «Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda». Denzinger 432, in fine. Esta es la ocasión de decir que esa que hemos llamado analogía de la sombra sería una de las más profundas y sintéticas formas de analogía del ser: la infinita realidad de Dios admite una infinita variedad de reflejos humanos que, al hacerse hombre, se le parecen intrínsecamente, por la Encarnación y que están intrínsecamente comprendidos, realizados en la manifestación humana del ser infinito, unida a ese mismo ser, que es Cristo. Creemos que esto se puede llamar con acierto una analogía de la sombra y vendría a dar en fórmula abstracta, y usando de su término predilecto, la síntesis del pensamiento cirliano. Recuérdese la multitud de pasajes en que Cirilo daba el salto al plano divino como explicación de todas las diferencias entre Cristo y Moisés.

cesiva, y la revelación del A. Testamento de docetismo. Al condensarse en sombras ha salvado en parte la analogía. Y el término sombra ¿no resulta, aun sin ese desmenuzamiento, densamente apto para *disculpar esas diferencias enormes* que veíamos en el fondo de la analogía? [17].

Pero todas estas discrepancias, todos estos matices negativos que encerraba la metáfora predilecta ciriliana, no podían deshacer su calidad esencial de sombra, es decir, de copia, imagen del cuerpo, no podían borrar la semejanza. Y esto explica que, pese a todos los contrastes, a la diversidad e infinita distancia, Moisés siguiese siendo figura de Cristo, tipo de él. Porque aunque su elemento humano frenaba y deformaba la realidad divina, estaba trazado desde ésta, todo él era por Cristo y para Cristo. *Fue el intento puramente humano de Cristo, planeado por Dios* en sus detalles, fue el Profeta como quien Cristo habría de ser. Este se comprometió en él a un modo de existencia, o mejor afinó en Moisés aquellos rasgos que mejor habían de traducir en copia humana su misión de mediador esencial. El trazó a Moisés y se definió en él. Pues bien, esta semejanza ninguna metáfora la expresa quizá mejor que la de la sombra como sinónimo de proyección del cuerpo ante sí. Moisés es la sombra de Cristo. Esto es lo que quedaba por decir tras el capítulo quinto. Si hasta aquí la metáfora ha expresado bien las diferencias, aclara igualmente, y aun quizá mejor, la semejanza [18].

LA EPIFANIA DE LAS SOMBRAS SIMBOLO DE LA UNIDAD DINAMICA DE LA REVELACION

Tras esta prueba de fuego a que ha sido sometida con éxito la metáfora de la sombra, y después de ese desmenuzamiento ne-

---

[17] En efecto, el término, cuando renuncia a toda determinación concreta, tiene esa significación de semejanza mínima, abrumada por diferencias mucho mayores y que cuadra a aquel resto de parecido que quedaba entre la Eucaristía y el maná, la filiación y la esclavitud...

[18] Además de lo dicho la analogía de la sombra refleja también fielmente otro matiz del pensamiento ciriliano porque no parte de un concepto superior a los dos términos que vea luego realizarse en ambos. Supone que uno de ellos es la suprema realidad que posee y se asimila al otro, y que éste tiene que reproducir aquélla. Ya lo vimos: no es que el término legislador, mediador, profeta, tenga en sí un contenido conceptual que luego en mayor o menor grado realicen Cristo y Moisés. Lo que Cristo es y hace es una realidad incatalogable, totalmente sui generis. Moisés, cuyo ser y misión esencial lo mismo que el de toda otra realidad salvífica del A. T., es prefigurar a Cristo, no es, hablando en propiedad legislador ni mediador, sino *sombra* de aquella realidad.

cesario, tratemos de fundir todas sus piezas y, dejando a las tipologías de cada capítulo su desarrollo y su razón —su lectura es indispensable para entender lo que va a seguir— intentemos dar en toda su coherencia, en los mínimos rasgos posibles y extendiendo la perspectiva al conjunto de los dos Testamentos, la síntesis del pensamiento ciriliano sobre ellos.

1) La unidad en la Revelación.

La palabra de Dios al hombre fue una en su origen, ya que brotó de la unidad. Fué una palabra de amor sin titubeos ni grados, eco del amor indivisible a la propia Palabra que bullía en su seno, y nacida del deseo de mostrarla fuera de sí. El testimonio viviente de esa unidad sin reservas en el amor, fue la elevación de Adán a la filiación divina.

Fue el pecado de éste el que retrasó esa entrega de Dios a la Humanidad, el que la graduó, y dividió la Palabra en dos Testamentos, en sombras y realidad, el que hizo necesaria una reeducación, una preparación para ella, ya que al pecado siguió la promesa y la seguridad del mismo amor inquebrantable. No pudo el pecado con él. Más bien fue ese pecado el que descubrió que esa unidad de origen estaba reafirmada y como absorbida por una unidad más densa y más perfecta a la que tendería como a fin: la misma Palabra de Dios saldría del seno del Padre y vendría a hacer coherentes, suyas, su carne, aquellas palabras hasta entonces sólo humanas y, tras el pecado, múltiples, aunque no dispares. La Historia humana fue desde entonces el camino adelante desde aquella unidad de origen, sacudida por el pecado, hacia aquella unidad del fin [19]. Si se espacia el tiempo entre ellas es para que se advierta el progreso y, como cuando la respuesta da margen a la pregunta, para ser más plena y rotunda al final.

---

[19] Formulamos así a conciencia el pensamiento de CIRILO, ya que, según dijimos en la p. 144, nota 27, parece concebir a Cristo como *restaurador*, aunque sin duda sobreabundante (cfr PG 74, 907 D) de los dones de Adán, los cuales, naturalmente, hubieron de deberse al Hijo ya que eran dones de filiación, como recalca continuamente (cfr. p. 158). Con todo, una concepción aún más unitaria, que pusiese a Cristo como el primer ser querido por Dios desde siempre, no haría sino acrecentar esta unidad fontal y fundirla con la que hemos llamado unidad de fin. Pensamos en una enunciación como la de IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 12, 4: «Et quomodo finis legis Christus, si non et initium eius esset?», aunque en el contexto no parezca tener más significación que la de que el Verbo fue quien habló y obró desde el principio (Cfr. PG 7, 1006 A) y en esto no supere a CIRILO. Que Cristo no es mero restaurador cfr. JANSSENS, *Notre filiation*... 256-260,

Así ha visto Cirilo la Escritura. Esa unidad fue la obsesión, obsesión cristocéntrica, de su exegesis, traducida en la necesidad de que todo rasgo del A. Testamento reflejase la única y definitiva Palabra.

Si usó con predilección el término *sombras* fue porque así permitia a esa Palabra estar diciéndose, aun antes de bajar al mundo en carne, y asi obligaba a todo lo que precedió esa bajada a transparentarla y decirla. Esta pasión de unidad no podía concebir ni dos planes en Dios, ni zonas de realidad independientes de Cristo y que no terminasen en él. *Por eso no se podía sentir satisfecho hablando de dos Testamentos,* de dos manifestaciones divinas. Su tendencia era pensar en una sola proximidad de Dios, radical, que se fué insinuando y preparando en sombras y figuras. Es más, sólo la incapacidad humana puso límites de tiempo a esa comunicación de Dios que desde el principio quiso ser total.

Tampoco cabe hablar de dos personajes centrales en la única historia de salud: Moisés y Cristo. No existe sino un foco de origen y convergencia de toda la vida humana, del que Moisés no fue sino la sombra, el esbozo. Aquel apagamiento, aquella inconsistencia del Moisés histórico era el tributo a esta creencia de unidad, de unicidad [20]. Y hay que recordar que esto es anterior en el pensamiento ciriliano —con prioridad ontológica al menos— a la torpeza histórica del mediador Moisés que en su debilidad se opone a Cristo y, también así, lo delata.

Por tanto *tampoco es exacto hablar de dos mediadores.* El Padre aspiraba a darnos definitivamente, a encerrar en nuestra naturaleza, haciéndolo así nuestro, el Espíritu que perdimos en Adán; quería hacernos hijos suyos en Cristo y con El. Esta era su única voluntad. Y el único mediador de esta alianza ontológica era el Dios-Hombre; y así como toda proximidad con Dios, que no fuera ésta, era sombra de ella, así ese mediador único se fue reflejando también *umbrátilmente* en otros, en Moisés más particularmente, dejando entrever en él reflejos infinitamente pálidos de aquel hombre en el que entroncaríamos con Dios.

Ni ha habido *dos legisladores.* Ese rango divino a que nos ha elevado el único mediador, compromete toda la personalidad y la obliga a vivir como Cristo, muriendo con él a lo que no sea

---

[20] Es evidente que tanto la semejanza como la diversidad entre Cristo y Moisés se potencian al máximo al recalcar esa unicidad absorbente de los dos Testamentos, los dos mediadores, etc.

Dios. Y esta texitura espiritual, esta respuesta filial a un Dios que antes nos hizo hijos, respuesta de una santidad incomparable, se reflejó —porque los hombres no eran aún hijos ni por tanto capaces de esa vida divina— en un orden de responsabilidad pero sin gracia, en un orden de Ley; se esbozó en un orden servil. Esta pasión por la unidad, que domina su trabajo exegético, le lleva a Cirilo, con evidente exageración, a atribuir a Moisés una conciencia refleja de su calidad umbrátil, y a los judíos un conocimiento de ese cariz. Pero esa misma pasión le permite intuir su audaz convicción de que no existen en la Ley zonas abolidas y zonas perennes. *Toda ella es sombra,* y por tanto reflejo y participación de la perfección futura, y *toda ella es sólo sombra* y por tanto sujeta necesariamente a traducción. Distinguir sería dividir, no dejar que *todo* confluya en Cristo.

2) Continuidad en la unidad.

Pero ese mundo del A. Testamento, puro reflejo de Cristo, esa constelación, tipo de la futura, con su mediador, su pacto y su Ley, no hay que imaginarla quieta ni cerrada. El carácter esencialmente peregrino y espectante del pueblo de Israel, su mesianismo, guía de su historia, rompe esa quietud y lo lanza hacia su estrella, hacia el Rey que había de darle su último sentido y realizar su destino glorioso y universal.

Las sombras no podían estar destinadas sólo a reflejar. Su misión era además predecir y preparar (es decir excitar y poner en movimiento) al que había de ser no una copia perfecta de ellas, sino su realización, su cumplimiento. Continuando la imagen en la misma metáfora de las *sombras: no fueron éstas un boceto que había de quedar en tal, sino los rasgos imprescindibles, sucesivos, del mismo retrato definitivo que se estaba haciendo sobre ellos y en ellos.*

Lo basto del material (la cortedad del pueblo) no pudo ser un freno decisivo para Dios; si impidió que la imagen fuese perfecta desde el comienzo, facilitó que fuese un esbozo, abierto a su perfección. Por no ser lo último, sino su intento, lo estaba sugiriendo. Los judíos (y los samaritanos) sabían esto [21]. Más aún, la promesa explícita del nuevo Profeta les lanzaba en concreto hacia

[21] Cfr. p. 119-121.

Cristo. Al poner Dios en manos del pueblo un germen de crecimiento, algo intrínsecamente perfectible, continuamente provisional, le obligaba a alzarse cada día a su nuevo nivel y a no limitar nunca la esperanza.

Todo estaba más trabado incluso. Ese aliciente escatológico, que no estaba al margen de las sombras, sino en ellas, era la vitalidad misma del misterio de Cristo presente allí [22], la que fue transformando al pueblo desde su interior. Cada grado nuevo de perfección moral, descubierto en ella por los profetas, no era sino un grado de claridad mayor del misterio de Cristo, y se convertía al punto en una exigencia de parecido y de asimilación. La pujanza sin fin de Cristo, latente bajo las sombras, hacía crecer al mismo ritmo su misterio en los pliegues de la Ley y al pueblo en la santidad del misterio. Era Cristo en persona el que iba creciendo en su pueblo, preparándoselo, modelándose desde él su casa, su carne, de la que un día nacería como un hombre más.

Por ello no era demasiado feliz la fórmula con que oponíamos antes A. y N. Testamento como pregunta y respuesta. Era ésta la que se estaba dando continuamente al mismo tiempo que su formulación y en ella. ¿Cabe hablar en Cirilo de una dinámica dentro de aquella unidad total que veíamos hace poco? Sin duda. A. y N. Testamento no sólo se iuxtaponen en él como el cuerpo y su imagen (como el modelo y el cuadro), sino que más bien se siguen como el cuerpo y la sombra, y aun se causan como la rama y el fruto.

Aun la limitación, incluso el mal, tenían paradójicamente una dinámica hacia Cristo, hacia el Cristo perfecto y el Cristo Redentor. Si Cirilo admite que hubo que esperar que el pueblo fuese capaz de recibir en su carne la Palabra [23], y no teme afirmar que Dios dió un plazo al pecado para que se adueñase del mundo, y así esa Palabra, al final de los tiempos, fuese la expresión de un perdón infinito [24], pone con ello en marcha dos procesos antagónicos por los que la Historia rueda dialécticamente, misteriosamente, hacia el mismo término, Cristo.

---

[22] Por eso el cordero Pascual no les libró a los israelitas en Egipto, sino en cuanto participaba de la virtualidad salvífica del verdadero cordero redentor, del que era tipo *(De ador.* II PG 68, 262 B) ni Moisés santificó sino en cuanto figura de Cristo (PG 73, 655 B) etc. Cfr. p. 163, 121, 122, 126... A esas afirmaciones concretas hay que añadir que todo simbolismo del A. Testamento era no sólo una figuración nuestra, sino un avance vivo y motor de Cristo. Cfr. el capítulo segundo, sobre todo p. 128 ss.

[23] Cfr. p. 117, 121. *De ador.* I (PG 68, 141 D ss).

[24] Cfr. p. 138-141, 145.

Las sombras se fueron condensando, el boceto explicitando hasta que esa Humanidad vió un día salir de sí al que era todo su sentido y su necesidad, al Deseado.

3) Discontinuidad en la unidad.

La lealtad con Cirilo obliga a hacer un alto en esa continuidad. Ese clamor de angustia que abocaba al término, —pero sólo misteriosamente, cuando más lejos se hablaba de él— y, sobre todo, el tajo infranqueable que axiomáticamente deja siempre Cirilo mediar entre los dos Testamentos [25], fuerzan a examinar esa dinámica y constatar en ella un umbral nuevo.

Cristo fue el fruto de la flor de Jesé, pero no de ella sola; bajó del cielo también. Esa maduración progresiva de la Humanidad era incapaz de forzar por sí misma un fruto divino, la calidad aparte de Cristo. Entró, sí, en los planes de Dios, pero supeditada a su libre elección de dar lo nuevo cuando El quisiere, ya que nada humano lo podía exigir ni menos coaccionar. *No fue Cristo trazado desde la Humanidad (la sombra sería lo determinante) sino al revés.* Por eso era precisa una palabra creadora de Dios, su propia Palabra, para que el árbol humano diese ese fruto [26].

Por ser la Palabra *total,* no pudo darse más que una vez, ἐφάπαξ [27], al fin de los tiempos. Por ello no estaba aún en el proceso que la preparaba.

Por eso la Ley no redimía, por eso el menor del reino es superior al más grande del A.Testamento. Cristo se dijo, sí, en éste, *pero sólo en sombras. y entre ellas y el cuerpo media un insalvable límite de cualidad.*

Pero esta barrera no rompe la continuidad. Dios obligó al mundo a dar un salto no sólo esencial, sino infinito, pero fue el mundo el que saltó. Es poco decir que a las sombras, aunque sólo sombras, les cupo la gloria de serlo precisamente de Cristo, con lo cual no podía tratarse de la pura equivocidad; hay que atreverse a afirmar que fue la misma carne humana la que fue elevada, —por otro, sí, pero ella— a ser la carne de Dios.

---

[25] Cfr. p. 159, 168 ss.

[26] Cfr. p. 173-174.

[27] Es el término que el autor de la carta a los Hebreos reserva para indicar la irreversibilidad, la plenitud, *una vez y para siempre*, de la acción de Cristo. Y, por cierto, en cuanto opuestas a la multiplicidad imperfecta de la Ley. Heb. 7, 27; 9, 12; 10, 10.

Dios hizo lo más que pudo por preservar la continuidad de ese proceso. Si cuando entró El mismo a formar parte de él, toda la Historia hubo de cambiar radicalmente, esa Historia continuó siendo la historia del hombre, aunque era al mismo tiempo la historia de Dios.

Cirilo señaló como nadie la hendidura entre los dos Testamentos, porque quiso salvar la novedad, la gratuidad, la divinidad de ese *umbral,* pero no hizo de él una puerta. Lejos de eso, ponderó la vocación de Israel a penetrar con la carne de Cristo, con toda carne por ese umbral que el hombre cerró, en la misma vida de Dios.

Solo Cristo, centro de esa unidad, solo Emmanuel es capaz de explicar y realizar en sí la paradoja viviente de ese corte y esa continuidad.

4) Lectura dinámica de la Biblia.

La lectura de la Biblia ha de participar de todas estas tensiones. La del A. Testamento habrá de ser una lectura *insatisfecha,* que sienta que la significación última de todo aquello no está allí; una lectura *abierta a Cristo* que dará la clave del sentido y prestará a esas palabras umbrátiles una profundidad y un alcance insospechados, infinitos. Incluso aquellos rasgos que no sean directamente traducibles en la persona de Cristo [28] —y en esto sólo el Espíritu Santo y el estudio de la Escritura darán la indecible medida— hay que verlos en función de El, sea en cuanto que preparan su pueblo, su mundo, sea en cuanto que, al traicionar demasiado la propia inseguridad y aun malicia, su condición de puras sombras, fuerzan a pensar en la realidad esplendorosa y sin tacha que prefiguran.

Si con esa que llamaríamos traducción negativa o meramente abierta, se quiere llegar de alguna manera hasta Cristo, *hay que operar en las sombras una continua e ilimitada transformación* [29], hay que realizar personalmente todo el proceso histórico que acabamos de describir: con la mente en Cristo hay que desa-

[28] Es decir los que no sean objeto, según Cirilo, de un sentido propiamente espiritual. Aquí hay que situar su respeto al sentido literal y su relativa sensatez en el uso de los tipismos. Cfr. p. 12, 88-89, 103...

[29] Cfr. p. 129. «To describe this process of transformatlon St. Cyril uses varlous verbs: ἁρμόξω, διαπλάττω, ἐπιχρωματίζω, ἀφαρμόζω, μεθίστημι, μεταπλάττω, μεταχαράττω, μεταχρωματίζω, παραφέρω, and so forth». KERRIGAN, *St. Cyril...* 128.

rrollar esos rasgos, potenciar al infinito su luz, resaltarlos con aquella tiniebla, y saber que aún queda el toque genial que los haga divinos; hay que dejar que Dios mismo ponga su mano allí, es decir hay que leerlos en el N. Testamento, allí donde Cristo está. Y con él hay que seguir a la búsqueda del Cristo total, él en nosotros y nosotros en él.

Pecaría contra esta unidad y esta dinámica de la Escritura el que intentase trasladar íntegra al N. Testamento una magnitud del Antiguo. Sería desandar el proceso, querer judaizar. Habría que recordarle en parte que *cuando el cuerpo ha hecho su aparición y sobre él ha brillado en su cenit la luz del Señor, la sombra se ha esfumado, ha sido absorbida por él.* Pero sólo en parte, porque hasta que la luz del Tabor indeficiente no posea nuestros ojos, seguiremos necesitando de las sombras. No para restárselas a Cristo, sino para descifrarle con ellas mejor. *La diferencia radical con el A. Testamento será que ya vamos a ellas con El, con su secreto y por tanto no es una marcha atrás, es perseguirle por* sus *sombras y* sus *enigmas (2 Cor. 5, 6-8) sabiendo que se le posee.* La dinámica, aun la del A. Testamento, continúa. Elevados a la filiación, seguimos llevándola en vasos de barro, en el control imprescindible de la imagen sin la que no podemos pensar, en las palabras humanas, las mismas del A. Testamento, de las sombras, en que Dios se nos quiso decir, en el Maná para el hambre que seguimos sintiendo, y el agua de la Roca para el desierto de la vida, y la Tienda en que nos albergamos con Dios.

Estamos así leyendo recíprocamente, como lo hicieron Juan y Cirilo, el N. Testamento en el Antiguo. Hemos vuelto a la unidad. Estamos repitiendo, pero ya juntos en Cristo, todas las palabras que se dijeron de él. Porque todas nos son necesarias hasta que el Padre no diga en nuestro interior, manifiestamente y sin ecos terrenos, su propia Palabra.

Como la antítesis de esta lectura cristiana del A. Testamento, recordemos cómo imaginaban los judíos al nuevo Profeta, al segundo Moisés, en su aparición el día grande de Yahwé:

> «Moisés saldrá del medio del desierto, el rey Mesías del medio de Roma; el uno marchará sobre la cima de una nube, el otro avanzará también sobre la cima de otra nube, y la Palabra del Señor marchará entre los dos y ellos irán juntos» [30].

[30] Del Targum de Jerusalén, citado por R. Bloch, *Moïse dans la Tradition Rabbinique* en *Moïse, l'homme de l'Alliance,* Cah. Sion. n. 2-4 (1954) 160.

Dos nubes para dos profetas, y dos nubes iguales para dos profetas iguales. Recordemos el modo como Cirilo ve a Moisés y al Mesías en ese otro día grande de Jahvé que fué la transfiguración de Jesús [31]. La Ley y los Profetas se centran en éste, y cuando la voz del Padre suena hablando de su hijo predilecto, y los ojos humanos se atreven a mirar, ya no queda más que Jesús solo, porque él compendia la Ley y los Profetas (Orígenes), para que nadie dude de que hay que seguirle a él y no a Moisés (Cirilo).

Pero la diferencia está más honda. Los judíos pensaban así:

> «Al final se revelará Dios entre ellos y hará bajar del cielo el maná: *pues nada hay nuevo bajo el sol*» [32].

Esta última consideración, de una sinceridad total, consecuencia de toda la manera de pensar judaica que había atrofiado, humanizado y reducido a círculo, a eterno retorno, la tendencia progresiva que Dios inyectó a la historia de Israel, señala el culmen de la antítesis con la teología de Cirilo, y de Pablo y Juan, para quienes el cristianismo es lo nuevo, lo absoluto, lo único [33].

NOTA.—Es de temer que, dado que la acentuación de la divinidad en Cristo es un peligro de la teología ciriliana, el apagamiento consiguiente de su humanidad suprima muchos puntos de relación y proximidad entre El y Moisés. El mesianismo de Cristo y su profetismo (demasiado anclado para Cirilo en la vertiente divina) su mediación (no sólo ontológica sino activa, y por tanto con libertad humana frente a Dios) le acercarían más a Moisés de lo que permite ese paroxismo por la divinidad que les separa demasiado. Tal vez sea una derivación de esto mismo la ponderación en los cristianos de los dones divinos que Cristo les comunica, y no tanto de su concreción humana, que su estancia en el mundo y la carne hacen imprescindible y salvífica. Añádase que el antijudaísmo de Cirilo fomenta todo lo que signifique dis-

---

[31] Cfr. p. 175-177.

[32] Strack u. Billerbeck II, 481.

[33] Por escuela debería tender Cirilo en su escatología a concebir el fin de la Historia como una bajada de Dios (cfr. Daniélou *Christologie et eschatologie* en Das Konzil von Chalkedon, Grillmeier und Bacht III, 26-286, *278)*. Sin embargo, como se ha visto, su escatología se realiza en Cristo, y a éste lo ve con preferencia anunciado en la profecía deuteronómica, es decir como un nuevo Moisés (tendencia antioquena). Su cristología y escatología son también *de abajo*. Esto nos conforma, una vez más, en que en él se dan la mano ambas corrientes.

crepancia y lejanía entre los dos Testamentos. Es decir que el paralelo Moisés-Cristo parte en nuestro autor de un apriori que hará hincapié unilateramente en la diversidad entre ellos, y, si los une, será reduciendo a uno a la calidad de sombra.

Que, a pesar de todo ello, tuvo Cirilo presente el otro lado de proximidad humana, lo probaba su reconocimiento del valor literal de la Ley, su pedagogía real con un pueblo de carne y la consistencia histórica que con todo ello y con la oposición de ese pueblo al Evangelio adquiría la persona de Moisés. Así se atenúa el docetismo que amenazaba. Por ello se ha podido hablar de una *continuidad* en la revelación. Y la discrepancia excesiva se debió al hombre, que con su pecado hizo saltar en dos el plan unitario, armónico de Dios.

Alguno, con todo, podría seguir deseando que, tanto el Verbo como sus dones a nosotros, se *encarnasen* más, que su humanidad tuviese más consistencia, no sólo en el ser, sino en el obrar (interceder, orar, sufrir [1]) y, viceversa, que en la historia concreta de Israel (y no sólo en la teoría de la sombra y en la voluntad de Dios y obligación del pueblo —esto lo ha visto a la perfección Cirilo— ni únicamente como preparación, pero siempre en la zona umbrátil) despuntase más lo propiamente neotestamentario, la fe, el amor a Jahvé, que indudablemente conmueven todo el A. Testamento. Así entroncaría mejor en Moisés Cristo y la gracia de éste —tan gratuita, tan supralegal, tan *suya* como en el N. Testamento— salvaría no sólo en promesa, también presente (y no puramente en sombra) a los santos del Antiguo [2].

Este otro aspecto, excepcional, profético, anticipo de un eón aún no presente, no lo explana tanto Cirilo. Su mensaje es, por temperamento, por circunstancias históricas —por providencia divina— resaltar la unidad cristocéntrica de toda la revelación, y lo grande, lo nuevo, lo divino del N. Testamento y su gracia, y ésta es una verdad absoluta, la mayor, la única que al cristiano atañe y que era necesario oir. En su ponderación (positiva, no exclusiva) Cirilo no exagera, no puede exagerar.

---

[1] Cfr. Jouassard, *Un problème d'anthropologie et de Christologie chez S. Cyrille d'Alexandrie:* Rech. scl. relig 43 (1955) 361-378, *376*.

[2] Cfr. p. 40, 163, 161 con nota 37. Por lo que toca a los paganos, cfr. Dubarle, *Les conditions de salut avant la venue du Sauveur chez Saint Cyrille d'Alexandrie:* Rev. sci. phil. the. 32 (1948) 359-362.



APENDICE

OTRAS METAFORAS CIRILIANAS EN LA INTRODUCCION AL TRATADO DE ADORATIONE

Como garantía de acierto en lo que precede y para no encoger demasiado en una metáfora sola (y aun en nuestro punto de vista particular) todo el pensamiento ciriliano, ensanchemos un poco el cauce y leamos a la luz de nuestro estudio las primeras páginas de su tratado De Adoratione. Veamos, conjugando la metáfora preferida de las sombras con las otras que emplea, si lo que hemos deducido sobre Moisés-Cristo refleja fielmente y resume toda su teoría sobre la relación entre los dos Testamentos.

Cirilo imagina encontrarse con Paladio. Este trae consigo los evangelios de Mateo y Juan. Recuérdese nuestro prólogo. Allí restringimos el problema a Cristo y Moisés, aquí se plantea más general (136 A-137 A)[1] pero es el mismo: la ley que se cumple hasta el último ápice (Mt. 5,18) y el nuevo culto en espíritu, sin templo ni ley (Jo. 4, 21-24). Cirilo es consciente de lo vasto y difícil del asunto (137 A). La vida en Cristo no puede estar lejos de la que Moisés enseñó, ni los mandatos pueden ser diversos... pero esa escritura *nueva* ha de serlo totalmente. Hay una solución: la ley antigua en sólo un tipo y sombra de la nueva, la llevaba en su seno... la belleza de la verdad no se mostraba aún... (137 A-B).

Paladio intuye la solución pero no se satisface: cumplir es cumplir, luego la circuncisión y los sacrificios siguen en vigor. Y si los dejamos, no caigamos en el absurdo de seguir hablando de cumplimiento (137 D).

Cirilo, que antes de esta instancia de Paladio ha reconocido la dificultad y complejidad del problema, salta bruscamente ante esa formulación dialéctica: Ahí está el error: ni el dejar la ley es como tú imaginas, ni el cumplir tampoco. No se trata sólo de dos posturas del hombre ante ella. La ley misma tiene dos caras, ella es la que admite dos interpretaciones, ella pasa (μετατετράφθαι) a signi-

[1] Los números entre paréntesis son los de Migne (PG. 68).

ficar otra cosa; ella nos descubre hoy su verdad, lo que antes no dió (140 A).

¿Cuál era este contenido secreto de la Ley? *Cristo*, plenitud de ella y de los profetas (ibid. B), el único de quien habló Moisés, [cfr. esto acentuado en la introducción a las Glaphyras in Genesim (PG 69, 16A)]. Por ello la vida en él no puede ser abandono de la ley, sino cumplimiento, transformación (μεταπλασμός) de ella (ibid. C).

El A. T. no hablaba de Moisés, sino de Cristo; éste era su valor perenne que le libra de la caducidad, y le guarda sublimado en el nuevo orden eterno.

Cirilo se siente forzado a explicar esta solución con varios ejemplos y metáforas ya que ninguna de ellas agota toda la realidad.

1.er ejemplo. La ley es pedagogo (140 A). Era los primeros rudimentos de las palabras divinas. Sin ellos ¿cómo llegar a la enseñanza superior? Con ello se dice más y menos que con nuestra metáfora elegida, la sombra. Hay un sentido más positivo, parece confiárseles cierta independencia y valor absoluto a esas primeras palabras. Todo el capítulo segundo explanaría este concepto. Por otra parte son sólo las primeras. No se ha dicho en ellas todo, ni siquiera umbrátilmente, y por esto pedagogo dice menos que sombra. O quizás cabría ver en esas primeras palabras la primera oleada de un estudio cíclico que luego se irá explicitando, algo así como un primer principio que contuviera en germen conclusiones complicadas superiores a él en riqueza. En este sen tido se aproximaría al concepto de sombra que hemos explanado.

2.º ejemplo. El boceto (140 C). El pintor no da los colores ni la forma definitiva desde el comienzo, sino sólo los rasgos esenciales que luego se van vivificando con el color y el detalle. Ese esbozo fue la ley. La forma definitiva —Cristo y la vida en él— no suprime ni desecha el trazado primero, al contrario lo perfecciona.

Vuelve a predominar en este término el matiz positivo, pero con menos independencia que el anterior, y, aunque conceptualmente diverso del de la sombra, está en su misma línea en el orden imaginativo. No es raro que Cirilo hable ahí mismo de sombras y designe por ellas las formas aún toscas del boceto. Le entendemos sin dificultad. El primer capítulo de nuestro estudio se

reflejaría mejor en este segundo vocablo clave o su sinónimo sombra.

3er ejemplo. Molde en cera de la estatua (140 D). El escultor en bronce modela primero en cera. La estatua definitiva no será distinta del molde, lo eternizará, lo realizará. Lo débil de la cera (ἀδρανές) será superado, y lo positivo salvado para siempre. Aquí ha llegado la idea ciriliana a una concreción más perfecta que las anteriores. Aquí todo se conserva y todo se mejora. Pero hay un inconveniente: ¿Qué se hace ahora con el modelo inútil? Cirilo se lo pregunta sin miedo (141 A) y responde: No fue inútil, ni lo rechazamos; más bien lo llenamos de realidad. ¿Por qué fijarse, podría añadir, en ese trozo de cera muerta que ya no tiene forma porque se la dió toda al bronce? No se hizo por sí sino para éste.

Esta imagen guarda un equilibrio perfecto entre dejar y guardar, abolir y cumplir. Sin embargo también en ella introduce Cirilo el término sombras, aplicándolo a lo inconsistente y sin colorido de la cera. Sombra parece ser pues para él símbolo de lo imperfecto, de las sombras más que de la sombra. Pero creemos que no se pueden disociar del todo ambos matices y que, tal vez sin llegar a formularlo, es lo que Cirilo está queriendo decir siempre. Por eso en la solución primera, general, hablaba ya de tipo y sombras. Y esta misma dificultad del molde o modelo que se tira, se desvanecería al hablarse de la sombra, que no tiene realidad consistente. Por otra parte hay que reconocer que si el concepto de sombra condensaría mejor el primer capítulo de nuestro trabajo, ésta del modelo que se puede parangonar, por su misma realidad tangible, con la estatua definitiva, reflejaría mejor todo lo que dijo el cuarto (sombra como equivalente a sombras).

Por eso las hemos unido en nuestro intento de síntesis. También Cirilo las une al resumir esta imagen: «lo que en las sombras y tipos quedaba oscuro y sin belleza (sombras) vino a resultar mejor y más espléndido» (al realizarse, sombra) (141 A).

Cirilo va a proponer aún un cuarto ejemplo, extraído de Pablo, el del espejo en el que un velo impide ver. Pero como este velo juega un papel tan importante en la historia libre de Israel, alude antes a la pertinacia judía: su respeto por lo externo, la letra, y su rechazo del «verdadero rostro de la Ley» (141 B). Con ello descubre Cirilo otro de los pivotes de su obra exegético-dogmática: la comparación inevitable de sombras y verdad a que fuerza

esa conducta de Israel y que podría ser una de las razones afectivas de sus exegesis, su antijudaísmo dogmático. De ahí han brotado, al menos en parte, sus comentarios a Juan y Pablo, es decir el cuarto y quinto capítulo de nuestro trabajo. Da con ello la razón del corte entre los dos testamentos, o al menos de la brusquedad que, contra el plan de Dios, han forzado los judíos.

4º ejemplo: el espejo. Nosotros, los cristianos, podemos contemplar en el rostro iluminado de Moisés, en la ley, la imagen de Cristo como en un espejo. Esa es nuestra gran ventaja sobre los judíos, pero «es sólo la imagen, no la cosa misma» (140 C) lo que se ve en el espejo. Cirilo parece quedarse por un segundo en el contraste, pero lo supera al punto al reducir a uno imagen y realidad cuando dice «los que desean ver la belleza de la vida (πολιτεία) en Cristo, si usan de la ley como de un espejo conseguirán insuperablemente lo que ansían, porque traspasando la imagen a la verdad verán claramente qué agrada y complace más a Dios» (Ibid). Sin apenas hacer hincapié en que el espejo no da sino la imagen, supone lo fácil y natural del paso de ella a la realidad para el que tenga ojos cristianos.

En este último ejemplo pierde consistencia de nuevo el A. T. pero su parecido con el Nuevo, su relación á él llegan al máximum.

Sin llamarle sombra esta vez, esa imagen del espejo no es en realidad sino una sombra con aquellos colores y detalles que distinguían al boceto de la realidad en el 2º ejemplo. Pero su dependencia intrínseca de ésta es como la de la sombra, total. También aquí podría pensarse en un parecido excesivo, sin dificultad ni fricción, sólo insinuados en esa distinción en que le hemos visto detenerse un instante y en ese *trasportar* a la realidad.

Ninguna de las cuatro metáforas da pues todo el contenido. Hay que fundirlas, sin renunciar a ningún detalle. Una tras otra, pero sólo juntas, desentrañan la concepción ciriliana del A. Testamento. Con todo, siguiéndole a él, creemos justificado hablar en general de la analogía de la sombra.

En las líneas siguientes va a darnos Cirilo otra clave de su exegesis y de su visión de la historia de salvación. La hemos explotado largamente en el trabajo.

«¿Por qué no se dió desde el principio la ley evangélica, sino que se legislaron tipos y *sombras?* (141 D).

Hay que dejárselo a Dios, pero si se intenta una respuesta humana hay que atender a lo infantil y torpe de aquel pueblo. Im-

posible que llegasen de golpe a esa vida celestial que es la cristiana (144 A).

Aprovechando así otra vez la primera metáfora: la ley como pedagogo, recapitula con ella lo que dijimos sobre el proceso histórico de la salvación en el segundo capítulo. Da la causa material del espaciamiento de las palabras de Dios y de la duplicidad de los testamentos y despierta en el corazón de la sombra y de las sombras una dinámica hacia la luz y la consistencia, hacia Cristo.

Recojamos aún un detalle: «En tablas de piedra escribió Dios con su dedo la ley a los antiguos, pero aquello era una figura (τύπος) de lo que creemos nos sucede a nosotros en Cristo, ya que Dios, el Señor de todo, escribe en nosotros el conocimiento de su voluntad en el Espíritu, usando de su Hijo como pluma» (144 C).

En párrafos como éste, típicamente cirilianos, el tercio de la comparación salta, lo moral se queda corto y se cae en la cuenta de que la nueva realidad no se puede medir con categorías antiguas: el Hijo escribiendo en nuestros corazones por el Espíritu la voluntad del Padre, no se puede comparar impunemente a las tablas de Moisés sin admitir una diferencia infinita.

Esta, que tantas veces hemos creído encontrar en Cirilo, nos ha hecho ponderar lo remoto de esa analogía cfr. capítulo quinto, y nos ha autorizado a negar que la Ley siga siendo una magnitud superior a los dos órdenes y de igual vigencia en ambos. Hoy se exige más, pero ya no hay ley. No se puede olvidar que en este párrafo es el mismo decálogo el que resulta figura, no sólo las prescripciones puramente cultuales. Era el sentido del apartado: analogía en el termino legislador.

Estos principios le permiten a Cirilo lanzarse con temor (145 A) al trabajo arduo y sublime de descubrir en la antigua ley los rasgos de la Adoración en espíritu, única que quiere el Padre.

¿Por qué empieza con el pecado de Adán? Porque en la privación del Espíritu que arranca de allí, ve Cirilo siempre la raíz de esos males que motivaron la ley y del fracaso esencial de ésta (capítulo tercero). Sobre la base de la fe en que el Hijo, y no la ley, nos restituyó ese Espíritu —cfr. libros II y III— exhortará Cirilo a la vida santa y perfecta, a vivir eso que ya se es. Sólo entonces la vida en la ley será sombra de la vida en Cristo en igual grado que Moisés fué sombra de Emmanuel.

ESTUDIOS ONIENSES

SERIE I. VOL. I. EXCERPTA VINCENTII LIRINENSIS —Según el códice de Ripoll, n. 151, con un estudio crítico introductorio
por JOSÉ MADOZ, S. I.

VOL. II. EPISTOLARIO DE SAN BRAULIO DE ZARAGOZA.—Edición crítica según el Códice 21 del Archivo Capitular de León, con una introducción histórica y comentario (Agotado)
por JOSÉ MADOZ, S I.

VOL. III. EL SÍMBOLO DEL CONCILIO XVI DE TOLEDO.— Su texto, sus fuentes, su valor teológico
por JOSÉ MADOZ, S. I.

VOL. IV. LICINIANO DE CARTAGENA Y SUS CARTAS.— Edición crítica y estudio histórico
por JOSÉ MADOZ, S. I.

VOL. V. SEGUNDO DECENIO DE ESTUDIOS SOBRE PATRÍSTICA ESPAÑOLA
por JOSÉ MADOZ, S. I.

VOL. VI. DOCUMENTOS INÉDITOS TRIDENTINOS SOBRE LA JUSTIFICACIÓN.—Edición crítica y estudios introductorios
por JESÚS OLAZARÁN, S. I.

VOL. VII. AMMONIO SAKKAS
por ELEUTERIO ELORDUY, S. I.

SERIE. II. VOL. I. ESTUDIOS SOBRE LA METAFÍSICA DE FRANCISCO SUÁREZ
por JESÚS ITURRIOZ, S. I.

VOL. II. HORIZONTE DE LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA
por SALVADOR GÓMEZ NOGALES, S. I.

VOL. III. LAO-TSE.—LA GNOSIS TAOISTA
por CARMELO ELORDUY, S. I.

SERIE III. VOL. I. EL HOMBRE Y SU METAFÍSICA (Agotado)
por JESÚS ITURRIOZ, S. I.

VOL. II. CONTEMPLANDO EN TODO A DIOS (Agotado)
por CARLOS G. PLAZA. S. I.

VOL. III. LA DEFINICIÓN DEL CONCILIO DE TRENTO SOBRE LA CAUSALIDAD DE LOS SACRAMENTOS
por DANIEL ITURRIOZ, S. I.

VOL. IV. METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO EN SUÁREZ
por CLEMENTE FERNÁNDEZ, S. I.

VOL. V. EL NUEVO MOISÉS. Dinámica cristocéntrica en la tipología de Cirilo Alejandrino
por LUIS M.ª ARMENDÁRIZ, S. I.